

[illegible]

عدد آيات قرآنيه
٦٦٦٦

وعد	وعيد	امر عبادت	نهى و تهديد	امثال	اخبار قصص
١٠٠٠	١٠٠٠	١٠٠٠	١٠٠٠	١٠٠٠	١٠٠٠

حلال ايله حرامى تخصيص	تسبيح و دعا	ناسخ و منسوخ
٥٠٠	١٠٠	٦٦

٦٦٦٦

ملك الفقير



من كتب الفقير الى الله سبحانه
محمد امين بن الحاج مصطفى
غفر لهما وستر عيوبهما

1

ابن جلال الدين كان اول قاضي في بلدة قسطنطينية بعد
الفتح مات [illegible]
سنة ستين [illegible]
رحمه الله [illegible]

مؤلف هذا النظم والمتن خضر بك وحيد عصره في التحقيق
وفريد دهره في التدقيق حتى تلمذ منه خواجه زاده وحسن چلبي
صاحب الحواشي وكستلي ومولانا خيالي چلبي مؤلف هذا
الشرح ونحوه من الفضلاء كذا رايت في ظهر نسخة هذا النسخة
والله اعلم بالصواب



بسم الله الرحمن الرحيم

لك الحمد يا من شرح صدورنا لتجريد الكلام في عقائد الاسلام ويسّر
امورنا في دقائق العلوم وبدايع الاحكام ذلك فضل منك تؤتيه من تشاء
من عبادك الكرام وترفعهم عن حضيض دائرة التقليد الى ذروة
الاحكام يا من تحيّر في بيداء صمديته نهاية العقول والافهام وتوله
في اسرار الوهيته دراية الفحول والاوهام وسجدت لعز جبروته
جباه الانبياء والاجرام وخضعت لعظمة ملكوته رقاب الملوك
والحكام صلّ على نبيك محمد المبعوث للدعوة الى دار السلام وعلى
اتباعه الذين هم نجوم الهدى ومصابيح الظلام وبعد فان كمال كل نوع
انما هو باحيازه بما كشفه من الاثار وتحليه بما يميزه عن الاغيار ونفاسته
باتصافه بما يباينها من الاضداد وسلوكه في اودية الضلال والوهاد
فانظروا معاشر الاخوان وجماعة الخلان هل لكم من مميز عما عداكم
سوى العلم يا اولي الالباب فاسلكوا مسالك تحصيل اليقين واطلبوا
العلم ولو بالصين وكملوا نفوسكم بالفضائل الروحانية واعتقوها

عن

2

عن الرذائل الجسمانية لا سيما علم به اثبات الصانع وتوحيده وتنزيهه
عن النقايص وتمجيده فيه مقاصد جليلة يشرق بمباهجها وجه الدين
في دياجير الفتائح(?) ومواقف سنية يهتدي بمعالمها الى عالم الغيب والشهادة
ومطالع ازهار افاضتها دراية الفحول لنيل الابكار ومطالب عالية سبكتها
نهاية العقول بايدي الافكار وطوالع يتلألأ انوارها على صفحات الايام
وتجريد عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام وقواعد يقينية اقامتها
القطعيات من فصل الخطاب وعقائد دينية ايدتها المحكمات هن
ام الكتاب وعمدة في الارشاد الى التأويل في غوامض المرام وكفاية
في الوقوف على الاسرار من متشابه الكلام وقد صنف فيه المولى الهمام
قدوة علماء الاسلام خير الملة والدين ينبوع الفضل ومنبع اليقين كتابا
منظما بنفائس الفوائد موشحا بجواهر العقائد وموشى بدرر الفرائد
حقيقا بان يسطر القلم سطوره بالنور على الواح من صفايح من قدود(?)
الحور ثم انه يحتاج الى شرح يكشف عن مكامن مخدرات اسراره حجابها
ويرفع عن وجوه مخدراته نقابها فانتهزت فرصة من اعين الزمان ونوبة
من طوارق الحدثان وشرحته شرحا يبسط على مطويات عباراته
ايجازها وينشط عن مخبيات مقاصده الغازها وشيدت فيه قواعد
اصول الدين للمتكلمين بدلائل فلاءتها زبر الاولين والآخرين في ازواج(?)

عبارات يحيى لو سمعها الاموات في القبور ويتهلل بها وجوه الاوراق
في خلال السطور وخدمت به عالي حضرة من ظلل العباد بظلال العدل
والانصاف وامطر عليهم سحائب الامن والامان وقمع غنم الضلالة و
آثار البدع والطغيان وألف قلوبهم بالعصمة على سلوك طرائق العدو
وطهر جزيرة الروم عن الشرك والكفران وطردهم عن حدود الديار
والاوطان وفتح ارضا من الشرق عجز عنها من تقدمه من الملوك
والسلاطين وبلادا كثيرة من المغارب لم يدنسها الابطال من المتقدمين
والمتأخرين وكسر الصليب وخرب كثيرا من بيوت الاوثان وجعل
منها مدارس يحصل فيها العلوم بذرايع البرهان وحول بعضها مساجد
يذكر فيها اسم الله بالغدو والآصال ودارا يأوي اليها الضعفاء والايتام والارامل

وانت خليفة يا ابن سلطان عادل | وقد كنت بدرا من نظر عين انيرا
ولن يسمح الدوار وان دار مثلك | ولم يأت في الدهر نظيرك مظهرا
وفعلك محمود وانت محمد | وقد نلت في المجد محلا نيرا
فيا ماحي الكفر ويا محيي الدين | لقد كان في الدنيا عداك ابترا
سيوفك كالبرق تمتد الى العلى | وتنزل بالصعق على الارض قيصرا
ورميك الحصون صخور حجارة | تنزل الافلاك من قطب محورا
وهي كما في الارض كرعد سحابه | يصدع بروج الشمس من خيبرا

وهو

وهو السلطان الذي جاهد في سبيل الله مع الكفار الممتثل لاوامره آناء
الليل واطراف النهار المستوي على سرير السلطنة بالارث والاستحقاق
المستولي على ممالك القياصرة بالقهر والاتفاق باسطا بساط
العدالة والارفاق ناشر الشريعة المصطفوية الى الآفاق ناظم
الامور الدينية بعد الشتات عاصم حبل الله المتين عن البتات موصل
لواء الشرع الى السماك مؤيد النواميس النازلة من الافلاك نازل
بقاع الانس ورئيس حظائر القدس ظل الله على العالمين وملجأ
افاضل العالمين هو الشمس بل وصفها المنزل في مكنة الاوج في برج الشرف
بدور بدور الفضل حول مداره ومن وجهه يبدو صباح السيادة
وهو الذي زعزع بهيبته سرير الاكاسرة وخضع الى قدرته رقاب الجبابرة
واعتضد بيمن عنايته ايدي الاسلام والايمان ابو الفتح السلطان محمد خان
مد الله سرادقات عظمته على الايام وافاض عليه سجال الخلود والدوام
والله اسأل ان يجعل ذلك تذكرة لذوي البصائر الى ان يطلع على صبح النعيم
واقتبس بها النور من مشكاة الادب واقتحص عن وجه فضائلها الى دار
الرضوان ونودي من شاطئ الوادي الايمن في البقعة المباركة والمقام الامين

وهو صفة مادحة او مدح او مثبت او مقيدة كذا افسره

الحمد لله عالي الوصف والشان | منزه الحكم عن انحاء البطلان

اقول صدر كتابه بحمد الله تعالى بعد التبرك باسمه تعالى امتثالا لما صدر

عن السيد المختار واتباعا لما انعقد عليه الاجماع الاخيار وشكرا لما اسبغ
عليه من النعم الجلية الآثار والحمد هو الثناء على الجميل ومورده اللسان
وحده واما الشكر فهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم ومورده يعم اللسان
والجنان والاركان يرشدك اليه قوله افادتكم النعماء مني ثلثة يدي ولساني
والضمير المحجبا فالحمد اخص باعتبار المورد واعم باعتبار المتعلق والشكر
على العكس من ذلك والله علم للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع الكمالات
فلهذا علق الحمد به اشارة الى الاستحقاق الذاتي وعقبه بما يدل
على تعظيمه وتمجيده من علو وصفه وشانه اي جاه في ذاته وربوبيته
عن اوصاف المخلوقات وشئونهم وتنزه حكمه واوده عن البطلان
فانه رب الارباب ومالك الرقاب يعلم الاشياء على ما هي عليه ولا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فلا يتطرق الى سرادقات
كماله وحكمه شوائب النقصان وآثار البطلان تنبيها على تحقق الاستحقاقية
ورعاية لبراعة الاستهلال **قال**

منه الصلوة على مبدي شرايعه نبينا المصطفى من نسل عدنان

اقول جرت عادة المؤلفين بارداف التصلية بالتحميد توسلا بها
في استحصال الكمالات العلمية والعملية اي من اصطفاه الله لاظهار شريعته
وجعله خليفته في خليقته فان بديهة العقل شاهدة بان المناسبة

شئ يتوقف على مناسبة ما بين المفيض والمستفيض ولا مناسبة بين
ذات الحق ونفوس الخلق فوجب الاستعانة فيها بمتوسط يكون
ذا جهتين مبدا والانسب ان يقال لما كان اكثر الاحكام الشرعية ومعظم
المعلومات الدينية مستفادا من النبي صلى الله عليه وسلم وجب الثناء عليه
بما هو اهله وقد امرنا الله في كلامه القديم بالدعاء له والصلوة عليه
وهي مبتدا والظرف فيما بعدها خبرها وفيما قبلها متعلق بها والمعنى ان
الصلوة المخصوصة لله تعالى الحاصلة بالكتب بيانا او بدونه على النبي المختار لاظهار
شريعته الكامنة في علمه الازلي او اللوح المحفوظ فالابداء الاظهار والشرايع
جمع شريعة وهي في الاصل مورد الشاربة نقلت الى الاحكام المتفق
من الانبياء والمرسلين وعدنان اسم جده الاقصى من اجداده الموقر **قال**

والآل والصحب ثم التابعين لهم ما جادت السحب بالمطر على بهتان

اقول والآل عطف على مبدي شرايعه واراد به اهل بيت النبي عليه الصلوة
والسلام بقرينة عطف الصحب والتابعين عليه ووجه التصلية عليهم
قد علم بما سبق وكلمة ثم للتفاوت بين الاصحاب والتابعين لما قال
عليه الصلوة والسلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم الحديث وقوله
لهم متعلق بالتابعين وما جادت قيد للتصلية ويمكن ان تجعل قيدا للتحميد
فالمعنى الحمد لله والصلاة على رسوله ما دام تنزل من السحب على الارض

الامطار فتخضرّ الرياض وتتفتح الازهار ر ر قال

هذى عقائد عبد مذنب جان يوصى بها كل موصوف بايمان

اقول هذى اشارة الى ما نوّد منه من العقائد التى نظمها المحقق
فى كتابه فانها عقائد اهل السنة وجماعة الصحابة والتابعين رضوان الله
تعالى عليهم اجمعين وعليها اعتقاد المولى المحقق واعتقـ ده
وبها وصيته واعتقـ ده ده قال

اعدها ذخرا ليوم لا ارتياب به مستودعا عند ذى عدل واحسان

اقول اى اجعلها ذخيرة ليوم القيامة وارجو بها النجاة عن اهوالها
وتكتبها مستودعا عند من جبل طبعه على الانصاف وعصم ذهنه عن
الاعتساف ليرشد بها طالب الدين القيم والصراط المستقيم قال

الهنا واجب لذاته ما انقطعت اجناد سلسلة حفّت بامكان

اقول يريد انه لا شك فى وجود موجود فان كان واجبا فذاك
والا فلابد من علة بها يترجح وجوده على عدمه وانه واجب والا يلزم
الدور او التسلسل وكلاهما باطل ولم يتوقف بالدور مع كونه محتملا ايضا لان ابطاله
اياه وقد يقال هما قويان ربما وقعا فى ذا احدهما غنية عن الآخر واما
لم يعكس لان بطلان التسلسل اخفى فهو بالتوقف اولى اما الدور فجائز او
عند الرازى وبالاستدلال عند غيره واستدل عليه بعضهم بانه تقدم

الشيء على نفسه قال الامام فى الاربعين هذه الحجة مبنية على مقدمة مشكلة
وهى اثبات التقدم الذاتى اذ قد بينا انه ليس عبارة عن التقدم الزمانى
فان اريد به كون المؤثر مؤثرا فى الاثر رجع ذلك الى معنى التأثير فيكون قولك
لو كان كل واحد منهما مؤثرا فى الآخر لكان كل منهما متقدما على الآخر باطلا
لكون التالى فيه عين المقدم وان اريد به معنى مغاير لماذا فلا بد من
تصويره حتى يتكلم عليه واجاب عنه صاحب اللباب بان المراد كون العلة بحيث
يجزم العقل بانها ما لم يتم لها الوجود لم يوجد المعلول وهو الذى يصحح قولنا
وجدت العلة فوجد المعلول من غير عكس والتقدم بهذا المعنى تصوره
وثبوته للعلة ضرورى ويتجه عليه ان كلمة الفاء موضوعة لافادة التعقيب
بين الشيئين بحسب الزمان من غير مهلة وتراخ ولا تعاقب بين العلة
ومعلولها زمانا فكيف يصحح ذلك بل ينبغى ان لا يصح استعمالها فيه
اللهم الا على سبيل التشبيه والمجاز على ان دعوى الضرورة فى محل النزاع
مما لا يسمع اصلا بل لا بد له من الدليل وانى لهم ذلك ثم قال الامام
والاولى ان الافتقار نسبة فلا تتقوم من الشيء ونفسه والاقوى
ان نسبة العلة الى المعلول بالوجوب ونسبة المعلول اليها بالامكان
وهما صفتان متنافيتان لا تجتمعان فى الشيء بالنسبة الى امر معين
فضلا عن نفسه ويرد على الاولى ان التغاير الاعتبارى كاف لتحقق النسبة

وعلى الاقوى ان لكل منهما جهتين مختلفتين اعني العلية والمعلولية فيجوز
ان يثبت لهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان على ان نسبة العلة
الى المعلول قد يكون بالوجوب وذلك فيما اذا كانت تامة والكلام
في العلة المستقلة بالايجاد بل في الموجدة وليست نسبتها الى المعلول
بالوجوب بل بالامكان ايضا واما الثاني فيدل على بطلانه وجوه منها
انه لو تسلسلت الممكنات لا الى نهاية لتحقق هناك مجموع ممكن هو نفس
السلسلة فيحتاج الى علة هي نفسها او جزؤها اذ الخارج ينافي الفرض
المذكور فيلزم كون الشيء علة لنفسه هذا هو الثاني وقد يقرر بانه لو
تسلسلت الممكنات لكان هناك مجموع هو نفس الممكنات المتسلسلة
ولا شك في كونه ممكنا محتاجا الى علة فعلته اما ان يكون نفسه او جزؤه
فيلزم كون الشيء علة لنفسه او خارجا عنه وهو خلاف المقدر والكل باطل
فاذن لا بد من علة هي واجبة الوجود وبذلك ظهر ان اثبات
الواجب يتوقف في هذا الوجه الى بطلان الثاني كما نص عليه بعضهم
نعم لو قيل لو تسلسلت الممكنات لا الى نهاية لاحتاج المجموع الى علة لا يجوز
ان يكون نفسها ولا جزؤها فتعين ان تكون خارجة واجبة فينقطع
الثاني وهو المطلوب كما وقع في الاربعين على حدث الافتقار فان
قلت امكان المجموع انما يحوج الى الفاعل المرجح لوجوده على عدمه فيختار

ان علة

ان علته هو البعض منه ونمنع لزوم كون الشيء علة لنفسه قلت المراد بالفاعل
هو المستقل بالفاعلية فيجب ان يكون نفسه علة لكل جزء ويلزم المحذور
وفيه بحث لانه ان اريد بالاستقلال استناد السلسلة واجزائها اليه او
الى ما صدر عنه او اليه وحده فالملازمة مسلمة لكنه لا يتم التقريب
لجواز ان ينقطع الثاني ويكون علة الجميع بعضا منه وهكذا الى غير النهاية
وان اريد استناده اليه نفسه او الى جزئه او الى ما صدر عنه او الى
الاولين فقط فالملازمة ممنوعة والسند ما مر فتذكر وقد يقال ان
اريد بالمجموع الاحاد مع الهيئة الاجتماعية فهو ليس بموجود حتى
يحتاج الى الموجد وعلى تقدير وجوده يجوز ان يوجده الاحاد وان اريد
الاحاد نفسها بدون اعتبار الهيئة معها فلم لا يجوز ان يكون علتها نفسها
على معنى انه يكفي في وجودها نفسها من غير احتياج الى امر خارج عنها
ولا امتناع فيه وانما الممتنع تعليل شيء معين بنفسه فيجاب بان المجموع
المأخوذ على هذا الوجه وان كان عين الاحاد الا انها ممكنات موجودة
فلا بد لها من علة موجدة ولما كان كل واحد من اجزاء السلسلة علة
موجدة داخلة فيها كانت العلة الموجدة للجميع جميع تلك العلل فهي
لا يجوز ان تكون نفسها لان العلة الموجدة للشيء يجب ان يتقدم بالوجود
عليه ومن المستحيل تقدم الشيء على نفسه بالوجود والانتساب الثاني وقوعه

بين تعليل كل واحد بآخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما امران
متغايران والاول هو الذي يتنازع فيه فيحتاج في ابطاله الى الاستدلال بخلاف
الثاني فانه بديهي البطلان وفيه بحث فان المجموع المأخوذ على هذا الوجه
ليس له وجود سوى وجودات الاجزاء فيرجع تعليل المجموع بالمجموع الى
تعليل كل واحد بآخر فليتدبر ثم ان كون مجموع العلل الغير المتسلسلة انما
يظهر اذا لم يكن فيها المعلول المحض والا فيمكن كونها جزءا منها فلا بد
من بيان علته اذ لا يكفيه ما سبق كما عرفت فان قلت كل جزء يفرض
هناك فان علته اولى بذلك لتقدمها وقلة احتياجها فلا حاجة الى
المقدمة ومنها برهان التطبيق وهو ان نفرض مجموع العلل والمعلولات
المتسلسلة الى غير النهاية جملة ثم نسقط المعلول المحض ونعتبر ما قبله
جملة اخرى ثم نطبق الجملتين فان وجد بازاء كل جزء من الاولى جزء
من الثانية بلا تفاوت وبينهما وقد فرضنا متفاوتتين والا بان انقطاع
الثانية والاولى انما يزيد عليها بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه
متناه فتكونان متناهيتين وقد فرضنا غير متناهيتين هف وبما قررنا
اندفع ما يقال ان اللازم المساواة التي فيما بين الزائدة والناقصة بمعنى
نقصان شيء من جانبها المتناهي وانما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة
بمعنى كون عدد احديها فوق عدد الاخرى وهو ليس بلازم فيما بين

قلت هذا على تقدير صحته انما يكون دليلا على بطلان التسلسل ابتداء صح

غير

7 غير المتناهيين وذلك لان الجملة الثانية فيما فرضناه وقع جزء من الاولى
ولا شك ان الكل ازيد من الجزء كما وفوقه عددا ولهذا يوافق التطبيق
في الجملتين المتداخلتين دون المتباينتين نعم قد يورد النقض بمراتب
الاعداد وكذا بمعلومات الله ومقدوراته وبالدورات الفلكية فان الدليل
جار فيها مع عدم تناهيها فيجاب بانه انما يجري فيما دخلت تحت الوجود سواء
كان ذلك على سبيل الاجتماع او لا فلا نقض بمراتب الاعداد لكونها
عندنا من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها ولا بمعلوماته ومقدوراته
لان ما وجد منها فهي متناهية ومعنى عدم تناهيها انها لا تنتهي الى حد لا يوجد
فوقه حد آخر واما الدورات الفلكية فمتناهية عندنا واما الفلاسفة
فقد شرطوا فيه الاجتماع في الوجود على سبيل الترتيب فلا يرد النقض
بمراتب الاعداد عليهم ولا بالنفوس الناطقة اذ لا ترتيب فيها اصلا
وكذا بالدورات الفلكية كما هو المشهور وبالصور والاستعدادات
المتعاقبة على الهيولى القديمة فانها وان كانت مترتبة الا انها ليست مجتمعة
في الوجود وههنا بحث وهو انه لا شك ان مراتب الاعداد من الامور
الحقيقية التي تتحقق في نفس الامر دون الاعتبارية الوضعية التي لا وجود لها
الا بحسب الوضع والاعتبار ولا مرية في ان الوجود في نفس الامر كاف
في التطبيق بل المراد بالوجود الخارجي ههنا ما يقابل الوجود العلمي الا

الغير مكانيشوبه عباراتهم وكذا الى ان تعلق علم الله بمعلومات غير متناهية

فيرد بها النقض قال صاحب المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة

ثم مقابلة جزء من هذا الجزء من ذاك انما هو بحسب العقل دون الخارج

فانه كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء

فالدليل جار في الاعداد ايضا وان اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين

على التفصيل لم يتم في الموجودات المرتبة فضلا عما عداها والجواب

ان التطبيق مشروط عند الفلاسفة بالترتيب والاجتماع في

الوجود كما مر وذلك قد يقع الوطر عن الملاحظة التفصيلية للاجزاء

واما الملاحظة الاجمالية فلا يكفي فيه عندهم كما يرشدك اليه الاشتراط

المذكور وان كانت كافية في تصوير التطبيق والمناسب كما بغيرهم

ان يدعوا كفاية الملاحظة الاجمالية اعني حكم العقل بانه لا بد ان يقع

بازاء كل جزء جزء اولا ويمنعوا جريانه في الاعداد فانه يحتج ذلك الحكم

ولزوم ذلك المحذور في الوجود كالاكثر والاعداد عندهم من الامور

الوهمية والاعتبارات العقلية وليتأمل في هذا المقام والله الموفق

للمرام ومنها ما اورده صاحب الاشراق وسماه برهانا عرشيا وهو ان

كل واحد من السلسلة بينه وبين اي واحد كان ان كان عدد غير

متناه يلزم ان يكون منحصرا بين حاصري الترتيب وانه محال وان لم يكن

منها فانه ليس بينها ما يتناهى فما من واحد الا بينه وبين اي واحد كان

من السلسلة اعداد متناهية فالكل يجب فيها النهاية فليتدبر والاظهر من

الكل ان نسبة السلسلة واجزائها الى الترجيح كنسبتها الى الترجح وهو

فلا يصلح شيء منها للعلية وينتفي التسلسل قال

كذا الحوادث والاركان قد شهدت على وجود قديم صانع باني

اقول كما ان الموجودات الممكنة تدل عند الفلاسفة على وجود مبدأ

لها كذا الحوادث عندنا تدل على وجود محدث لها والجمهور على ان هذه المقدمة

ضرورية وقد نبه عليها بان من راى بناء رفيعا جزم بان له بانيا وفيما

اعني الدور والتسلسل تعين انه واجب ليس الا ولم يتوقف المحقق له اعتمادا

على ما سبق وذهب جماعة من المعتزلة الى انها استدلالية واستدلوا

عليها بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا العالم ورد الامام

في الاربعين بانه لم لا يجوز ان يكون افعالنا تحدث عند الدواعي لا بقدرتنا بل

بحسب الاتفاق من غير مؤثر فانه قالوا الحدوث على سبيل الاتفاق جاز فليكن

ذلك ابتداء في حدوث العالم فلا حاجة الى هذا القياس على انه يمكن منع اشتراك

العلة بل علة ما ذكر فليتأمل وقد يقال الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم

فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج في ترجح وجوده على عدمه الى مرجح

وانت خبير برجوع هذا الى اعتبار الامكان وحده في الاحتياج الى المؤثر ومنهم

اي حادث وهو المسبوق بالعدم سبقا زمانيا

عند المتكلمين وقال الحكماء اي حادث وهو المسبوق بالغير

بالغير سبقا ذاتيا او زمانيا والقديم مقابل

اي حادث عندهما لكن القديم عند الحكماء واحد

وهو القديم الذاتي وعند المتكلمين قسمان القديم الذاتي

والقديم الزماني وكذا الحادث فتأمل منه

منها ما سلكه في اثبات الواجب طريقة فيها غنية عن ابطال الدور والتسلسل وهي ان
الموجودات الممكنة باسرها تحتاج الى علة متأخرا عنها لا يتطرق اليها العدم بوجه
والشيء الذي يمتنع عدمه بوجه ما بالنسبة اليه لا يكون عينها ولا جزءها والا
يلزم الانقلاب فيكون خارجا واجبا وهو المطلوب فاندفع ما توهم شارح المقاصد
من انه راجع الى بعض ادلة ابطال التسلسل وورود المنع بانه ما بعد المعلول
المحض لا الى نهاية كونك اي يجب وجود المجموع ويمتنع عدمه والاظهر ان
يقال ان حال الممكنات بالنسبة الى الترجيح كحالها بالنسبة الى الترجح فلو
لم يوجد مرجح بالذات لم يترجح اصلا واليه اشير بقوله تعالى الله نور السموات
والارض الاية كما يشهد به احجى البصائر الذين غضوا عن لونه بجلية بالغة **قال**

فخلق الخلائق خلوا عن مخالفة اذ لا توارد بنفي القول بالثاني

اقول لما فرغ عن اثبات الواجب على طريق الفلاسفة والمتكلمين
شرع في اثبات وحدانيته فقوله فخلق الخلائق مبتدأ ويبغي خبره وخلوا
بمعنى اسم الفاعل وقع حالا من المبتدأ على ما جوزه البعض من النحاة او من
المفعول وقوله اذ لا توارد جملة معترضة اوردها دفعا لما يقال من انه لا يلزم
من عدم وقوع المخالفة في خلق العالم كونه الخالق واحدا لجواز الاتفاق
وتقرير البرهان عليه انه لو وجد الهان فلا يخلو اما ان يقع بينهما التمانع في ايجاد
العالم فيلزم عجزهما او عجز احدهما مع لزوم الترجح بلا مرجح او اجتماع القدرتين

والكلام

والكلام ربط او يقع بينهما الاتفاق فيلزم التوارد وهو ايضا باطل وكلام المحقق
ينطبق على هذا الوجه غاية الانطباق لكن يتجه عليه انه يجوز ان لا يقع التمانع
ولا الاتفاق بل وقع من احدهما القصد اي ذلك المفعول ولم يقع من الآخر
ثم ان ثبت قصد احدهما وعدم قصد الآخر ترجيح بلا مرجح قلت نعم وانما يلزم
ان لو لم يكن بارادتهما فتدبر ولك ان تجعله اشارة الى برهان التمانع
وهو انه لو وجد الهان لامكن بينهما التمانع والتخالف في الافعال وح
اما ان يقع مراد كل منهما فيلزم اجتماع الضدين او لا يقع مراد واحد منهما
فيلزم عجزهما او يقع مراد احدهما دون الآخر فيلزم الترجح بلا مرجح مع عجز من
فرض الها قادرا لكن افعاله تعالى جارية على ما ذكر فهو واحد ليس الا فيتفق
القول بالثاني الا ان نفي التوارد على هذا الوجه مما لا فائدة اصلا كما يظهر
بادنى تامل وكان ميل المحقق الى ما ذكر وجه اقناعي ههنا وتوجيهه انه لو
تعدد الاله لوقع بينهما التنازع والتخالف ويختل النظام واما الاتفاق
والتوارد فهو منتف بحكم العقل والعادة لكن خلق العالم خال عن مخالفة
وتنازع فيتفق القول بالثاني ومنهم من استدل على ذلك بانه لو وجد
الهان وتيصفان لا محالة بصفات الالوهية لكان نسبة جميع المقدورات
اليهما على السوية اذ المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان او الحدوث
فيمكن قصدهما الى ايجاد مقدور معين وح اما ان يقع بهما فيلزم مقدور

بين قادرين وانه محال او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح والاحسن ان يقال
لو كان في العالم صانعان لكان محتاجا الى كل منهما ومستغنيا عنهما لكونهما
مباينين مستقلين له واللازم بط بالضرورة فكذا الملزوم وقالت الفلاسفة
لو تعدد الواجب لذاته والوجوب نفس ماهيته لتمايزا بالتعين اذ
لا اثنينية بدون الامتياز بالتعين فيلزم تركب هوية كل منهما من
الماهية المشتركة والتعين المميز وانه بط ولا يخفى ان مبناه كون
الوجوب طبيعة نوعية والا لتمايزا بذاتيهما من غير احتياج الى تعين
اصلا على ان كون الوجوب نفس ماهية الواجب انما هو على تقدير كونه
ثبوتيا لا مطلقا ولا دليل عليه بل التحقيق انه صفة اعتبارية فلا يلزم التركيب
قطعا واعلم ان هذه المسئلة يكاد ان تلتحق بالضروريات فلذلك ترى
العقلاء لا يلتزمون بخلافها الا الثنوية فانهم قد اثبتوا للعالم الهين احدهما
فاعل الخير والآخر فاعل الشر فمنهم من قال فاعل الخير هو النور وفاعل
الشر هو الظلمة وقال المجوس فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو
اهرمن ويعنون به الشيطان قالوا انا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا
كثيرا والواحد يستحيل ان يكون خيرا وشريرا معا ورد بانه ان اريد
بالخير مبدأ الخير والشر فلازم الاستحالة وان اريد به من غلب عليه الخير و
الشر فلا نسلم لزومه عما ذكر **قال**

وذاته

10

وذاته ليس مثل الممكنات فما حكما الوجوب مع الامكان سيان

اقول ذهب جماعة من المتكلمين الى ان ذاته تعالى مماثل لسائر الذوات
وانما يمتاز عنها باحوال اربعة وهي الواجبية والحيية والعالمية والقادرية
قال ابو هاشم بل بحالة خامسة موجبة لهذه الاربعة وهي الالوهية
واستدلوا عليه بوجوه منها ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن
ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام ومنها ان المعلوم
ينحصر في الذات والصفة حصرا عقليا ولو لم يكن كذلك لبطل الحصر العقلي
ومنها انا نجزم بالذات ونتردد في الخصوصيات فلو لم يكن مشتركا لما كان
الجزم بها حال التردد في الخصوصيات ولم يعلموا ان اللازم مما ذكروه اشتراك
مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه والكلام
انما هو في اتحاد ذاته المخصوصة مع سائر الذوات في تمام الماهية
والحقيقة فانه بط قطعا للزوم تركب الواجب مما به الاشتراك وما به الامتياز
على ان الاتحاد في تمام الماهية والاختلاف في كثير من اللوازم والاحكام
غير معقول بخلاف ما اذا كانت الذوات مختلفة في الحقيقة كما ذهب اليه
الشيخ الاشعري فان الاختلاف فيها معنى صحيح تتلقاه العقول بالقبول
وهذا معنى قوله فما حكما الوجوب مع الامكان سيان ولا يذهب عليك
ان الاولى تبديل كلمة مع بالواو اذ ليس لها كثير معنى ههنا **قال**

ففى غناه عن الاغيار كثرته   لحاجة الكل فيما فيه جزء آن

اقول كثرته مبتدا وقوله فى غناه خبره مقدم عليه وقوله عن الاغيار
متعلق بغناه كما هو الظاهر والمعنى انه لما لم يكن حكم الوجوب والامكان
متى وبين وجب ان يكون كثرته من جهة الاجزاء فى غناه اى هو مستغنى
عن غناؤه عن سائر الاغيار والا لكان ممكنا لاحتياجه الى اجزائه التى
ليست عينه واما غناؤه عن الكثرة من جهة الجزئيات فقد علم مما سبق
فتذكر هذا ان قرئ قوله ففى غناه بالفاء كما وقع فى بعض النسخ واما
اذا قرئ بالنون كما وقع فى نسخة المصنف فالامر والمآل واحد قال

اى لا جسما ولا جوهرا فردا
وليس كلا ولا جزءا ولا عرضا   ولا محلا لاعراض واكوان

اى لا مركبا ولا بسيطا
اقول عدم كونه كلا قد علم مما تقدم الا انه اعاده تاكيدا وليكون توطئة
لما بعده واما انه ليس بجزء فلان ما تركب منه لا يخلو اما ان يكون جسما
او جسمانيا وعلى التقديرين يكون متحيزا وهو منزه عنه كما سيجئ
واما انه ليس بعرض فلاحتياج العرض الى محل يقوم به وهو ينافى
الوجوب الذاتى واما انه ليس بمحل لاعراض فللزوم كونه محلا للحوادث
وقوله واكوان تخصيص بعد تعميم رعاية للوزن والقافية قال

ولا تقل جوهرا اياعنيت به   وننزه الاسم عن ايهام نقصان

اقول قد اشتهر فيما بين الفلاسفة استعمال الجوهر بمعنى الموجود

القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة وبين المتكلمين بمعنى المتحيز بالذات
فان رام اى ان اطلاقه على الله باى معنى كان لا يجوز اما عقلا فلا يتم
بما عليه النصارى من انه جوهر واحد ثلثة اقانيم بل لاستلزامه التحيز بالمعنى
الذى قصده المتكلمون واما شرعا فلعدم اذن الشارع عليه واعلم
ان القوم قد اختلفوا فى اسمائه الماخوذة من الافعال والصفات
دون الاعلام الموضوعة فى اللغات فقالت الكرامية والمعتزلة اذا دل
العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز اطلاق اسم يدل عليه
من غير توقف على اذن من الشارع ولهذا وقع فى كلام الحكماء ان الله
الله احدى الذات احدى الجوهر وهكذا الحال فى الاسماء الماخوذة من
الافعال وقال القاضى ابو بكر كل لفظ يدل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه
عليه اذا لم يوهم ما لا يليق بكبريائه ولهذا شرط قوله وننزه الاسم عن ايهام
نقصانه وذهب الشيخ الى انه لا بد فى الكل من التوقيف لعظم الخطر فى
ذلك والذى جاء فى الصحيح تسعة وتسعون من احصاها دخل الجنة قال

بكل شئ محيط لا اتحاد له   ولا حلول لدى اصحاب عرفان

اقول ظ هذا الكلام يوافق لما ذهب اليه جماعة من الصوفية من ان
الواجب هو الوجود المطلق المنبسط على جميع الاشياء وانه لا كثرة
فيه اصلا وانما الكثرة فى الاضافات والتعينات التى هى بمنزلة الخيال

والشراب اذ الكلام في الحقيقة واحد يتكثر وينبسط على المظاهر لا بطريق المخالطة
ويتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام وفي لا حلول ولا اتحاد اذ ليس في الدار
الوجود غيره ديار لكنه خارج عن طور العقل وقانون الشرع فالمراد
انه تعالى يحيط بكل شيء علما ولا يخلو شيء منه اي لا يغيب بعينه شيئا منها و
هذا ضروري اي يجزم العقل به بعد تصور الطرفين على ما سبق وقد ينبه عليه
بانهما اذا اتحدا فحال الاتحاد ان بقيا فهما اثنان وان عدما فكان الحاصل ثالثا
مغايرا لهما وان بقي احدهما وعدم الآخر امتنع الاتحاد ايضا اذ الموجود لا يتحد
بالمعدوم واما انه تعالى لا يحل في غيره تعالى فلان الحلول يلزمه الاحتياج الى المحل
الذي هو غيره والوجوب يلزمه الغناء عن الغير والتنافي بين اللازمين
ملزوم للتنافي بين الملزومين واعلم ان المخالفين في هذا الاصل طوائف
منهم النصارى قال الامام في الاربعين وكلامهم في ذلك في غاية الخبط ونحن
نذكر تقسيما مضبوطا فنقول اما ان يقولوا بالحلول او بالاتحاد اما لذات
الله تعالى او لصفة من صفاته اما بالنسبة الى روح عيسى او بالنسبة الى
بدنه واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك بل يقولوا انه اعطاه قدرة على خلق
الاجسام والحياة وعلما بالمغيبات واما ان لا يقولوا ايضا بذلك بل سموه
ابنا تشريفا كما سمي ابراهيم خليلا على سبيل التشريف فهذه الوجوه التي
يحتملها كلامهم وهي عشرة لا ثمانية كما وقع في المواقف تسعة منها باطلة لما بينا

او سببية

12

او سببية والحق هو الثاني وقال في المقاصد ذهب النصارى الى ان الله
جوهر واحد ثلثة اقانيم وهي الوجود والعلم والحيوة المعبر عنها بالاب
والابن وروح القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة ثم
اعترض بانه جعل الواحد ثلثة جهل وفيه ان المنقول عنهم انه جوهر واحد له
ثلثة اقانيم ولو سلم فمعناه انه واحد في ذاته واذا اعتبر مع كل واحد
من تلك الاقانيم يكون ثلثة امور متغايرة ولو بالاعتبار ولا جهل فيه ثم
قال قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم قد اتحدت بجسد عيسى وتدرعت بناسوته
بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الانقلاب لحما ودما
بحيث صار المسيح هو الاله عند اليعقوبية وبطريق الاشراق كما تشرق
الشمس من كوة على بلور عند النسطورية ومنهم من قال ظهر اللاهوت
بالناسوت كظهور الملك في صورة البشر وقيل نسبة اللاهوتية الى الناسوت
نسبة النفس الى البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه الخوارق
للعادات وقد يفارقه فيحله الالام والآفات ولا يذهب عليك ان بطلان بعض
هذا بين لا يحتاج الى بيانه وقد يقال لابطال البعض الآخر ان الاشراق او
الظهور او التعلق ان كان صفة كمال يلزم الاستكمال بالغير والا يجب تنزيهه
عنه وايضا المصلحة فيه ان كانت راجعة اليه تعالى يلزم الاول والا
فلا خفاء في ان المفسدة فيه اكثر ولا يليق بشان الحكيم الخبير ولك ان تقول

ان الاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر المتماثلة فلو جاز اشراقه في واحد
او تعلقه بجسم لم يحصل الجزم بعدم ذلك في نملة او بعوضة وهو مربوط بالاتفاق
على ان الداعي الى القول بذلك ليس الا ظهور احياء الموتى في يد عيسى ومثله
قد ظهر في يد غيره بل ما هو اعجب منه فان موسى عليه الصلوة والسلام قلب
عصاه ثعبانا ولا شك انه اعجب واغرب من احياء الموتى فينبغي ان يقولوا في حقه
ذلك قال الامام ومحصل مذهب النصارى ومثله الحلولية مما لا ينبغي ان
يلتفت اليه ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا امعن في السلوك
وخاض لجة الوصول فربما يحل الله فيه بحيث لا يتمايزان او يتحد به بحيث لا اثنينية
بينهما وصح ان يقول هو انا وانا هو ويرتفع عنه الامر والنهي ويظهر
منه من العجائب ما لا يتصور من البشر وقالت النصيرية والاسحاقية
لا يبعد في ظهور الحق في صورة بعض الكاملين واولى الناس بذلك هم وائمتهم
في الكمالات العلمية والعملية وهم الفرقة القاهرة اعني عليا واولاده المبرئين
عن الظلمات الهيولانية والعلائق الطبيعية وانه ابعد رغبتهم من الكمالات
ما يعجز عن مثلها الطاقة البشرية وقد وقع ههنا فليتذكر وههنا مذهب آخر
وهو الحق بينا وهو ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله وفي الله
يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته
ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله وهذا الذي يسمونه

في قوله وهو الحق بينا ٩

الفناء

الفناء في التوحيد وعليه اشارت الرابعة بحديث القدسي ان العبد لا يزال يتقرب الي
حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع وبصره الذي يبصر وربما يعبر
عن ذلك في عبارات توهم بالحلول والاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال
وتعذر الكشف عنها بالمقال ربنا اجعلنا من الواصلين اليك
والمنخرطين في سلك سلوك طريقتك انك انت الوهاب **قال**
فلا اتصال بالاحياز والاوقات ولا اتصاف بالكال والزمان
لانهما من خواص الاجسام
اقول ذهب جماعة من اهل الملة الى انه تعالى في مكان وجهة واحتجوا
عليه بوجوه بعضها عقلية وبعضها نقلية اما العقلية فمنها ان العقل جازم
بالقوة بان كل موجودين اما متحيز او حال فيه ولما امتنع حلوله تعالى تعين
انه متحيز ومنها انا نجزم ايضا بان كل موجودين اما متصل احدهما
بالآخر او منفصل عنه واياما كان يجب ان يكون الواجب تعالى في جهة وحيز
ومنها انه تعالى اما ان يكون داخل العالم فيكون متحيزا او خارجا فيكون في
جهة والجواب عن الكل منع الحكم وتركيب تلك المنفصلات ليس من النقيضين
ودعوى الضرورة في محل النزاع مما لا يسمع سيما اذا كان الجمهور على خلافه
فانهم قد صرحوا بان تلك القضية والحكم بالانحصار انما هو من احكام
الوهمية الكاذبة واما النقلية فكثيرة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه
استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب وكقوله عليه السلام

للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء ولم ينكر عليها وحكم باسلامها
والجواب انها ظواهر ظنيات فلا تعارض القطعيات الدالة على نفي المكان
والجهة فاما ان يفوض العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها كما هو دأب
السلف ايثارا للطريق الاسلم او يؤول بتأويلات مطابقة للادلة
القطعية على ما عليه الخلف سلوكا الى السبيل الاحكم لنا على انه تعالى ليس في
مكان وجهة انه لو كان في حيز فلا يخلو اما ان يتوقف عليه اي على الحيز اولا وعلى
التقديرين يلزم كونه محلا للحوادث وانه باطل وقد يقال لو تحيز فاما في
الازل فيلزم قدم الحيز او فيما لا يزال فيلزم كونه محلا للحوادث فان قلت
هذا انما يتم ان لو كان الحيز موجودا وليس كذلك قلت وكان كلام الرازي
على المثبتة القائلين بكونه تعالى متمكنا على العرش ولا يلزم ان يكون الملزم
معتقدا بما الزم به وفيه تأمل وقد يستدل على ذلك بانه لو كان في مكان
فاما ان يكون في جميع الاماكن فيلزم التداخل او في بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح
وفيه بحث اما اولا فلانه تعالى مختار فله ان يختار بعضها بمجرد ارادته اللهم الا ان
يكون الخصم ممن لا يرى ذلك فحينئذ يتم بطريق الالزام واما ثانيا فلانه لا دليل على
استحالة تداخل الحيز في المادي ولم يشهد بها ضرورة عقلية وفيه ما فيه
فتدبر واما عدم الاتصاف بالاوقات فلان الوقت عندنا عبارة عن متجدد
يقدر به متجدد آخر فلا يتصور في القديم وعند الفلاسفة هو عبارة عن

مقدار

حركة الاطلس فلا يتصور فيما لا تعلق له بها وهذا معنى قول الرئيس الزمان
عند في الافق الاقصى وناحية الجوهر الادنى عند اشتمال الحركة متقدم ومتأخر
ووجود الجسم فيه تبدل وتغير واعلم ان الامور الموجودة منها ما يكون على
التقضي والتجدد وفيه اشتمال على تقدم وتأخر ومنها ما لا يكون كذلك بل يستمر
وجوده مع غير تجدد فالموجود في الزمان اعني المطابق له من جهة الاجزاء
المكون وضعه هو الاول منها بخلاف الثاني فانه لا يقال له انه موجود فيه اذ لا
تطابق بينهما بل في الدهر وتحقيقه ان ما استمر وجوده مقارنة لكل عن
على الاتصال اذا اضيف استمراره الى الزمان يسمى تلك الاضافة والمقارنة
دهرا محيطا بالزمان لحصوله مع كل من الاوقات المتجددة المتوقعة وقد
يجعل ظرفا لذلك الموجود فيقال انه موجود في الدهر وهذا معنى قول الرئيس
والدهر وعاء زمانه ونسبته مبدعاته الى اختلاف احيانه واما انه تعالى
لا يتصف بشيء من الاشكال والالوان فلكونهما من خواص الاجسام
والمقادير والله تعالى منزه عنها وكذلك لا يتصف بالفرح والغم والغضب
والالم واللذة عند اهل الملة خلافا للفلاسفة فانهم لما تفحصوا اعني ما هو حقيقة
اللذة استقر رأيهم على انها ادراك الملائم من حيث انه ملائم وليس لله تعالى
شيء الا انه ملائم في ذاته علموا ان في ادراكه لذة لا يكون فوقها لذة
وقد يحصل تنبيه في ذلك لبعض المتجردين عن جلباب البدن فلذلك تراهم [illegible]

بعد عن ع

عن الدنيا وما فيها ومتوجهين الى جناب القدس بالكلية قال
حي سميع بصير عالم ذو قدرة وكلام غير الحال
اقول اتفقت الملة والفلاسفة على انه تعالى حي لكونه عالما قادرا
لكنهم اختلفوا في معنى حياته فذهبت الفلاسفة وابو الحسين البصري من
المعتزلة انها عبارة عن كونه تعالى بحيث يصح ان يعلم ويقدر فان قلت
الفلاسفة ينكرون القدرة فكيف يفسرون الحيوة بما ذكر قلت نعم بمعنى
صحة الايجاد والترك واما بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
فمتفق عليه بين الفريقين وقال الجمهور انها عبارة عن صفة توجب صحة العلم
والقدرة الا انها فينا عبارة عن الاعتدال النوعي او قوة يتبعها الحس والحركة
على الله تعالى فيجب ان يكون حياته تعالى صفة مغايرة لحياتنا وان لم نطلع على كنه حقيقتها
وقد استدل الجمهور على ذلك بانه لو لم يكن كذلك لكان اختصاصه تعالى بصحة
العلم الكامل والقدرة الكاملة اختصاصا بلا مخصص ورده ابو الحسين البصري
بان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات في الحقيقة فيجوز ان يقتضي لذاته الاختصاص
باوصاف غير ذلك وتخصيص بلا مخصص على انه منقوض بتلك الصفة المخصوصة
فانه ان كان لمخصص آخر يلزم التسلسل والا يلزم الترجيح بلا مرجح واما انه سميع
بصير فمع الفواتح الدينية فلا حاجة الى الاستدلال ثم يقال لا فرق في ذلك
بينها وبين كونه تعالى عليما قديرا في الجملة ... والا فواستدلالها

لا يخلو

لا يخلو عن تحكم لانا نقول الفارق الدين انما يتوقف على الثاني دون الاول
فلا يتصور في ذلك دعوى الفواتح الدينية ولا يذهب عليك انها انما تشهد
على كونه تعالى سميعا بصيرا واما على انهما من الصفات الحقيقية الغير الكونية فلا
فان قلت دلت الفواتح الدينية على انه سميع بصير ولا شك ان ثبوت
المشتق للشيء لا يتصور بدون مبدأ الاشتقاق فثبت له صفة السمع
والبصر لكنهما في حقنا عبارة عن الآلتين المخصوصتين وهما مستحيلتان
على الله تعالى فيجب ان يكون سمعه وبصره مغايرين لسمعنا وبصرنا وان
لم نطلع على كنه حقيقتهما قلت ان اريد بمبدأ الاشتقاق السمع بالمعنى
المصدري فمسلم لكنه ليس بحقيقي وان اريد الصفة الحقيقية فممنوع
فان قلت السمع بالمعنى المصدري وان لم يكن صفة حقيقية لكنه لا يتصور
بدونها قلت ذلك محال ان هو ولا كذلك اللامع في الغائب فان ذاته تعالى لما
كان مبدأ لجميع الاشياء بلا واسطة فلم لا يجوز ان يكون كافيا في تحقق
السمع بذلك المعنى ولا بد لنفيه من دليل قال الامام حجة الاسلام ولا خفاء
ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن لم يتصف بها فلو لم يتصف الباري بها
لزم ان يكون الانسان بل غيره من الحيوانات العجم اكمل منه وهو باطل قطعا
وفيه ما فيه وقد يستدل على كونه عالما بانه فاعل بالقصد والاختيار وهو
لا يتصور بدون العلم بالمقصود والمتكلمين مباحث طويلة اوردها سابقا

ذكرنا من تحقيق فيما بعد واما انه تعالى ذو كلام ليس من جنس الاصوات والحروف
فهو انه قد تقرر فيما بين اهل اللغة اطلاق الكلام على النفسي وتواتر عن
الانبياء النقل بانه متكلم ومعناه على طريقة اللغة انه محل الكلام لا انه
يوجده كما يزعمه المعتزلة ولما امتنع اتصافه تعالى بالحسي تعين النفسي
فان قيل صدق الرسول يتوقف على اخباره تعالى بانه صادق وهو كلام
خاص له فيدور قلنا بل يتوقف على دلالة المعجزات مطلقا من غير توقف
على اخباره بطريق التكلم فيصح التمسك بالشرع في ثبوت اللفظي فضلا
عن النفسي فان قيل كيف ذلك واللفظي من ابهر المعجزات في احد
الدلائل اجيب بان ذلك انما هو بالنسبة الى الخواص واما العوام الذين
لم يبلغوا درجة الاستدلال فلا طريق لهم الى ذلك سوى الشرع وفيه
ان العوام ليس فيهم من لم يبلغ درجة الاستدلال ممن نشأ في دار الاسلام
غاية الامر انهم لا يفصحونه على انهم اذا لم يبلغوا درجة الاستدلال فكيف
يحصل لهم العلم بقول الشارع كما انه لا يفيد الا العلم الاستدلالي لا يقال
المراد بهم من ليس له ذوق سليم ولم يحصل في ذوقه كسبا بتتبع علمي
المعاني والبيان لانا نقول ذلك يجوز ان يحصل العلم بما تواتر من ان الفصحاء
قد تحدوا به فلم ياتوا بما يوازيه او يداني اقصر سورة منه واما من شهد
منهم معجزة سواه ولم يبلغ عنده اعجازه حد التواتر فهو اقل قليل فلا يعتد الى

ولا يعتد به

ولا يعتد به بل لا يبعد ان ينكر وجوده وتمسك من المولى المحقق كلامية دقة
وغرابة يندفع به حديث الدور وغيره وقد يقال ان الشرع انما ثبت ببعض
الاقوال فيجوز ان يثبت به البعض الآخر من غير لزوم دور ورد بانه تحكم
اذ لا فرق بين بعض وبعض فكون احدهما مثبتا للشرع ليس اولى
من اثبات الآخر اياه واجيب بانه يجوز ان يتقدم بعضه في السمع فيثبت
به الشرع ثم يثبت بالشرع البعض الآخر وهذا لا يسمن ولا يغني من
جوع فان البعض المتأخر معجز ايضا فكونه بالاعجاز مثبتا للمتقدم دون
المتأخر ليس اولى من العكس نعم لو قيل ان المراد بالبعض المثبت
للشرع ما كان معجزا منه كالسورة ومقدارها وبالبعض المثبت به
ما لم يكن معجزا منه كالاية وما دونها ولا تحكم فيه اصلا لكان له وجه فتأمل
واعلم انه قد ذكرها هنا قياسان متعارضان احدهما ان كلام الله تعالى
صفة له وكل صفة له فهي قديمة فكلامه قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من
اجزاء مترتبة في الوجود وكل ما يكون كذلك فهو حادث فكلامه حادث فذهب
اهل الحق الى صحة كل منهما لقولهم بقدم النفسي وحدوث اللفظي وذهبت
المعتزلة الى صحة الثاني وقدحوا في صغرى القياس الاول والمشهور
ان الحنابلة انما ذهبوا الى صحة الاول وقدحوا في كبرى القياس الثاني وذهب
الكرامية الى صحة الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول وما اشتهر في بعض

الكتب الكلامية من ان اهل الحق انما صححوا القياس الاول وقد هو اصوى
القياس الثاني مبنية على ان القرآن عندهم هو النفسي فقط واما تسمية
اللفظي فعلى سبيل التجوز او على ان النفسي هو اللفظي من غير اعتبار
الترتيب في الاجزاء وقد صرح محقق الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام
بانه مذهب الحنابلة ايضا ورايت في بعض شروح الكشاف ما يوافقه ثم
انه بحاث ، اي من حيث تخصيص الاشياء بالوقوع في وقت بعينه الارادة
والمشية اذ لولا ذلك يلزم الترجيح بلا مرجح فان شيئا من غيرها لا يصلح
لذلك فان قلت يكفي العلم بالمصلحة صالح لذلك قلت ثم اذ قد يكون المصلحة
في الفعل والترك متساوية كما في صورة القدحين والرغيفين والطريقين
فان قيل ان كان نسبة الارادة الى الضدين والاوقات على السوية كالقدرة
فهي لا يصلح ايضا لذلك والا يلزم الايجاب وينتفي الاختيار اجيب بان
شان المختار ترجيح احد المتساويين وان ثبت نسبة تعلق الارادة
ورد بلزوم الترجيح بلا مرجح نظرا الى تعلق الارادة واجيب بانه ترجح تجدد
ذاتها من غير ثبوت تعلق آخر هناك كما مر وقد يجاب بان التعلق امر اعتباري
فلا حاجة الى المرجح على انه يجوز ان يكون المرجح هو التعلق الآخر للارادة
ولا تسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وفيه ان التعلق وان كان امرا
اعتباريا الا انه محقق له تحقق في محله وموصوفه في نفس الامر فيحتاج

الى المرجح

الى المرجح ولا ينقطع بانقطاع الاعتبار وهو ظاهر لمن كان له دربة في الفن
وقد يجاب باختيار الشق الثاني فان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار
بل يحققه ورده بعض الفضلاء بانه انما يصح في المختار بمعنى ان شاء فعل
وان شاء لم يفعل دون ما نحن فيه وهو الذي يصح منه الايجاد والترك
فان تعلق الارادة باحد الضدين اذا كان لذاتها لم يتصور تعلقها بالضد
الآخر ويمكن دفعه بان القادر هو الذي يصح منه الايجاد والترك نظرا الى
نفس القدرة ولا ينافيه الامتناع بحسب انضمام الارادة نعم يتجه لزوم انتفاء القدرة
والارادة في بعض المقدورات وقدمه ايضا ولا يخفى ان كلية قوله
ان الارادة اذا كان تعلقها باحد الضدين لذاتها لم يتصور تعلقها بالضد
الآخر مبني على جواز تخلف المعلول عن علته التامة في المختار كما ذهب اليه
البعض من المتكلمين فتدبر واعلم انا اذا توجهنا الى تحصيل شيء
نتصور المصلحة في فعله وتركه فان كانت المصلحة في تركه راجحة على ما في
فعله ينبعث فينا ميل الى تحصيله وان كانت المصلحة في تركه راجحة على ما
في فعله ينبعث فينا ميل الى تركه والا نتردد في فعله وتركه الى ان يحصل
فينا جهة مرجحة لاحدهما على الآخر فلا يبعد ان يكون الحال في جناب الباري كذلك
فحينما تحقق المصلحة في فعل شيء يتعلق علمه تعالى بها فيتبعه ارادة فعله
وحينما تحقق المصلحة في تركه يتعلق علمه بها فيتبعه ارادة تركه فان قلت

الفعل بعد تحقق المصلحة وتعلق العلم بها اذ كان واجبا يلزم الايجاب ايضا وان لا
فلا بد له من مرجح آخر فيتسلسل قلت ليس القادر عبارة عن الذي يتصور منه
اختيار الترك عند حصول اختيار الفعل فانه يجري مجرى الجمع بين النقيضين بل
القادر هو الذي يتصور منه اختيار الترك بدلا عن اختيار الفعل وبالعكس
بحسب الدواعي المختلفة وهذا المعنى متحقق بعد كون ذلك الفعل واجبا
فلا ايجاب ولك ان تختار الشق الثاني وهو ان الفعل مع ذلك يكون
راجحا ولا ينتهي الى حد الوجوب فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولا الايجاب قال
الامام وهذا الكلام ضعيف من وجهين الاول ان رجحان احد الطرفين
على الآخر لما كان حال التساوي ممتنعا فعند ما صار مرجوحا اولى بالامتناع
فيكون الطرف الآخر واجبا لا راجحا اذ لا واسطة بين طرفي النقيض وانت خبير
بانه لو صح يلزم ان يكون كل من الطرفين حالة التساوي واجبا وممتنعا
معا وانه باطل قطعا والثاني ان الطرف الآخر لا يكون ح ممتنعا بل ممكنا
فليقع مع ذلك المرجح حصول الطرف الراجح تارة والمرجوح اخرى واختصاص
احد الوقتين بحصول احدهما والآخر بالآخر ان لم يتوقف على مرجح آخر فقد
ترجح الممكن المتساوي من غير مرجح وان توقف عليه لم يكن ما فرضناه مرجحا
على انا ننقل الكلام الى هذه الحالة فيلزم اما الانتهاء الى حد الوجوب
او التسلسل قال الامام وهذا الكلام قاطع لا رد له ودفعه وانا اقول لم لا يجوز

ان يتحقق

18

ان يتحقق المصلحة في الفعل في وقت معين دون غيره من الاوقات
فيترجح وجوده في ذلك الوقت على عدمه فان كانت تلك المصلحة من
الامور الممكنة ايضا فلا بد لها من مرجح آخر وهلم جرا فيتسلسل قلت لو سلم
فيجوز ان ينتهي الى مصلحة يكون كل منها مصلحة للاولى ولا يلزم منه سوى
تقدم كل منها في الوجود العلمي على وجود الاولى في الخارج بل على ايجادها
ولا خلف فيه والعجب منهم تقدمنا من الفحول كيف لم يبذلوا جهد جهدهم
في النظر في ذات الله تعالى وصفاته واهملوا مباحث القدرة والارادة
مع كونها من امهات اصول الدين فان السعي في تشييد غيرها مع اهمالها
ليس الا كبناء القصور على الثلوج واما انه تعالى ذا قدرة
فيجيء من المحقق الاستدلال عليه قال
وكثرة القدماء غير لازمة اذ لم تكن غير ما هو عين تعقلات
اقول هذا جواب عما يقال ان في اثبات الصفات قولا بتعدد
القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى باثبات
ثلثة منها فما بالك من اثبت اكثر من ذلك وحاصله انا لا نم ان اثبات الصفات
القديمة يستلزم التعدد والتكثر وانما يلزم ان لو كانت غير الذات
والنصارى وان لم يصرحوا بكونها متغايرة لكن لزمهم ذلك لزوما لا مرد له
حيث جوزوا انتقال اقنوم العلم الى بدن عيسى عليه السلام والطاقة

بتكفير جميع فرق النصارى انما هو لانكارهم نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والا
فحديث الانتقال لا يطّرد في الكل كما لا يخفى لمن تأمل فيما تقدم وههنا بحث
وهو ان الاثنين عنده قد فسّر الغيرين بالموجودين اللذين يجوز انفكاك
احدهما عن الآخر ومن البيّن ان انتفاء التغاير بهذا المعنى مما لا يرفع
التعدد والتكثر والتحقيق ان ما كان كفرا بالاجماع انما هو تعدد الذوات
دون الذات مع الصفات ولعل المعنى من نفي التغاير هو هذا وان
ما ذكره المحقق ان رد اليه كما لا يخفى على من له عين يقظان قال
نفي التسلسل جمعا او معاقبة افاد قدرة ذي صنع واتقان
اقول مهذا ان تعالى ما اعتمد عليه الاصحاب في اثبات القدرة و
نفي الايجاب كما وعدناه فيما سبق وتقريره انه لو كان موجبا يلزم
قدم الحادث او تخلف المعلول عن علته التامة وكلاهما باطل واعلم ان هذا
الاستدلال يتوقف على حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته والا
لجاز ان يصدر عن فاعل مختار قديم يستند اليه الحوادث بحسب ارادته المختلفة
او يصدر عنه كل حادث بشرط حدوث صفة في ذاته او بتحقق حركة
سرمدية بكونه جزئياتها الحادثة شرطا لحدوث الحوادث في عالمنا
هذا كما يزعمه الفلاسفة ولا يلزم شيء مما ذكر فظهر انه لا يكفي مجرد انتفاء
قديم مختار في سلسلة معلومات الواجب تعالى وانتفاء حركة سرمدية في ما

الموجب هو الذي يجب ان يصدر عنه الفعل
بان كان علة تامة له من غير قصد وارادة
كوجوب صدور الاشراق عن الشمس
والاحراق عن النار

هذا

19

هذا الاستدلال وانه لا فائدة فيه لنفي التسلسل جمعا وانما وقع ههنا
ذكره استطرادا واحتجت الفلاسفة على نفي القدرة بان تعلقها باحد الطرفين
ان كان لذاتها يلزم انتهاء القدرة بل استقلال الممكن عن المؤثر وانه
باطل قطعا وان كان لا لذاتها يلزم التسلسل واجيب بان تعلقها باحد الطرفين
بالارادة التي من شأنها ان يتعلق بذلك من غير احتياج الى امر آخر فتدبر
واعلم ان قدرته تعالى تعم جميع الممكنات لاشتراكها في المقتضي واليه ذهب
اهل الحق وخالفهم في ذلك طوائف منهم الثنوية القائلون بانه لا يقدر
على خلق الشر والا لكان خيرا وشريرا معا وقد مر مع جوابه ومنهم النظام
واتباعه القائلون بانه لا يقدر على خلق القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه وبدونه
جهل يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب منع القبح بالنسبة اليه فانه ملكه
فله ان يتصرف فيه كيف يشاء ولو سلم فما ذكر لا يدل الا على عدم صدوره
عنه لوجود صارف وهو لا ينافي القدرة عليه نظرا الى امكانه الذاتي و
منهم عباد واتباعه القائلون بانه لا يقدر على خلق ما علم انه لا يقع لامتناعه
او يقع لوجوبه والجواب ان هذا الامتناع او الوجوب لا يخل بالمقدورية
ومنهم ابو القاسم البلخي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على مثل مقدور
العبد لانه اما طاعة او معصية او سفه وكلها مستحيل على الله تعالى والجواب
انها اعتبارات تلحقها لا فعالنا باعتبار انها على اشتمال او ترتب وعدمه

فلا يتصور في فعله تعالى لان افعاله تعالى تشتمل على حكم ومصالح كما ينبئ عنه الآيات
والاحاديث وهو لا يتحقق فيما لم تقدم ومنهم الجبائي واتباعه القائلون
بانه لا يقدر على نفس مقدور العبد كما يرشدك اليه براهين التمانع والجواب
انه مبني على تاثير القدرة الحادثة وسنبطله على انه يجوز ان يكون تعلق
قدرته تعالى مانعا من تاثير قدرة العبد ولا يلزم الا ثبوت نوع من العجز
في العبد وهو انما ينافي الالوهية دون العبودية وقد تم الجواز ووقوعه تم قال
كما استدل على علمه من اتقان افعاله ارباب الايقان
اقول يعني استدل ارباب اليقين وهم المتكلمون على كونه تعالى عالما
بنفس النفس كما انهم استدلوا على كونه تعالى عالما باتقان افعاله وتقريره
ان افعاله تعالى متقن مشتمل على الصنع الغريب والترتيب العجيب وكل
من كان فعله كذلك فهو عالم اما الصغرى فظاهرة لمن نظر في الآفاق
والانفس وارتباط العلويات بالسفليات وما اعطى الحيوانات من
الاسباب والآلات المناسبة لمصالحها وما اعطى النحل والعنكبوت
من العلم بما يفعله من البيوت بلا فكر وآلة واما الكبرى فضرورية وقد
ينبه عليها بان من رأى خطوطا حسنة او سمع الفاظا عذبة تنبئ عن
معاني دقيقة جزم بان مصورها عالم وتوهم كتابة الطفل مدفوع بان التكرار
والتكثر على ان التصور ضروري وهو كاف في المقصود فان قلت

لم لا يجوز ان يوجب الباري تعالى موجودا يستند اليه الحوادث ويكون ذلك
القديم قلت لعدم كون ذلك قديما لثبوت حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته
فلو كان حادثا يلزم التخلف عن العلة التامة واجاب بعض الاعلام في الاربعين
بانا قد بينا حدوث العالم فيكون تاثيره تعالى فيه بالقدرة والاختيار ولابد
ان يكون له شعور بما يقصده الى ايجاده واختراعه وانت خبير
برجوع هذا الى طريقة القدرة التي ذكرناها فيما تقدم ومنهم من يتوهم
ان طريقة القدرة والاختيار اوكد من طريقة الاتقان فتدبر واستدل
الفلاسفة على كونه تعالى عالما بانه عالم بذاته الحاضرة عنده وهو مبدأ
للممكنات والعالم بالمبدأ عالم بذي المبدأ اما الصغرى فلانه لا معنى
للعلم بالشيء سوى الحضور المذكور ورده صاحب المواقف بانه على تقدير
تسليم ذلك لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو
عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا
تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها كذا وجهه رح
الفاضل واعترض عليه بعض من افاضل العصر بانه يؤدي الى ان يوجد
حقيقة الشيء بدونه وهو غير معقول فالمراد لم لا يجوز ان يشترط
في حضور الشيء للشيء المغايرة بين الحاضر وما حضر هو عنده حتى لا يتحقق
علم الشيء بنفسه لانتفاء الحضور المستلزم للمغايرة وانت خبير

بان مراد الراد بذلك الاشتراط هو الاستدلال على انه لا يعلم ذاته بانتفاء
الشرط على انتفاء المشروط لا على ما يفهم من كلامه وهذا البعض
ورد ما اعترض على توجيهاته بلزوم وجود حقيقة الشيء بدونه فيبقى غاية
السقوط فان مقصوده ان حقيقة العلم ليس عبارة عن الحضور مطلقا
بل هي عبارة عن الحضور على وجه مخصوص اعني حضور الغير وهو
لا يتحقق في نفس الشيء بدون تغاير المنتسبين ولو بالاعتبار اللهم
الا ان يراد التغاير الذاتي كما هو المتبادر من الاطلاق فان قلت
ههنا احتمال ثالث لعل مراد المواقف هو ذلك وهو انا وان سلمنا
ان حقيقة العلم هو الحضور لكنه مشروط بالتغاير لكونه نسبة ولا تغاير
بين الشيء ونفسه قلت لو كان مراده ذلك لكان الظاهر ان يقول
وان سلمنا ان حقيقة الحضور لكنه لا يتحقق بين الشيء ونفسه
فليتامل واما الكبرى فلان المبدا ملزوم والمعلول لازم والعلم بالملزوم
يوجب العلم باللازم ورده صاحب المواقف بانا لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول والا لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة
والبعيدة واعترض عليه بعض الافاضل بان جميع لوازم الشيء لا يلزم
ان تكون معلولات له كيف وعلة الشيء لازمة بل الاشياء قد تقع بينها
التلازم والجواب ان المراد بذلك جميع المعلولات اللازمة قريبة

كانت

كانت او بعيدة كما اشير اليه في الشرح وقد اجيب عن ذلك في شرح المقاصد
بان الكلام في العلم التام اعني العلم بالشيء بحاله في نفسه ولا شك ان علم الله تعالى
بذاته كذلك وليس بشيء فان ما ذكروه في ذلك انما يدل على كونه عالما بذاته
المجردة ومن ههنا ظهر ان ما نسب اليهم من انه تعالى لا يعلم الجزئيات الا
بالطبايع الكلية خطأ غير مطابق لما ذهبوا اليه والتحقيق انه يعلمها على وجه متعال
عن الدخول تحت الازمنة لتنزهه عن الزمان ذاتا وصفة ومثل
هذا العلم لا يكون متغيرا بل ثابتا ابد الدهر كالعلم بالكليات وهذا معنى
قول المحقق وعلمه بالزمانيات كما ينبغي لا يتوقت بازمان وقالت
الدهرية انه لا يعلم نفسه لكونه نسبة او صفة ذات نسبة وهي لا تتصور
بين الشيء ونفسه والجواب ان التغاير الذاتي لا يجب في تحقق النسبة
بل يكفيه التغاير الاعتباري من جهة صلاحية ذاته للعالمية والمعلومية
كما في علم احدنا نفسه وبهذا ظهر بطلان ما قيل انه تعالى لا يعلم شيئا اصلا
والا لكان عالما بعالميته وبعلمه بنفسه وهو ممتنع كما قاله الدهرية ومنهم
من يعكس مذهب الدهرية ويقول انه يعلم ذاته ولا يعلم غيره والا لزم
فيه كثرة في الاضافات والتعلقات ولا دليل على امتناعها فتدبر وقيل
انه لا يعلم غير المتناهي والا لكان له حد وطرف يتميز عن غيره اذ المعلوم متميز
عن غيره والجواب منع انحصار وجوه التمايز في الحد والطرف قال

وليس بخبر شيء عن ارادته لكنه فقط لا يرضى بكفران

اقول اتفق اهل الحق على ان ارادة الله تعالى متعلقة بالكائنات ولا تتعلق
بما لم يكن على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
وانعقد عليه اجماع السلف والخلف ثم اختلفوا فمنهم من اكتفى بذلك
القدر وامتنع عن القول بانه يريد الكفر والفسق لايهامه ان يكون الكفر
والفسق مأمورا به وجوزه بعضهم لاندفاع ذلك بقرينة حالية او مقالية
وقالت المعتزلة ارادة الله تعالى لا تتعلق الا بالخيرات وانه لم تقع واحتجوا
عليه بوجوه الاول ان الامر بالايمان مع ارادة نقيضه مما يعد سفها عند
العقلاء والجواب المنع وانما يكون سفها ان لو انحصر المقصود في تحصيل
المأمور به وليس كذلك كما اذا اختبر المولى عبده او اعتذر بعصيانه فانه
يأمره بما لا يريده وما يقال من ان الموجود هناك انما هو صورة الامر لا حقيقته
فان العاقل لا يطلب ما يؤدي الى هلاكه وخلاف مقصوده فمردود بانه قد يطلب
ذلك اذا علم انه لا يحصل وفيه فائدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق بذلك اصلا
كما يشهد به الوجدان الصادق الثاني لو كان الكفر مرادا لكان بقضائه فيجب
الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر
كفر والجواب ان للكفر نسبتين نسبة اليه تعالى باعتبار فاعليته ونسبة الى العبد
باعتبار كاسبيته فوجوب الرضاء به باعتبار النسبة الاولى ولا يستلزم الرضاء به

باعتبار

باعتبار النسبة الثانية التي هي مناط الانكار الثالث انه لو كان الكفر مثلا مرادا
لكان التكليف بالايمان تكليفا بما لا يطاق لما ان خلاف مراد الله تعالى ممتنع عندكم
والجواب ان التكليف بمثل ذلك جائز بل واقع وانما الذي لا يقع هو التكليف
بما لا يكون متعلقا للقدرة الكاسبة كالمحال عقلا او عادة كالجمع بين
النقيضين والطيران في الهواء وفي قوله لكنه فقط لا يرضى بكفران رد لما
قالوا ان الارادة هو الرضاء والكفر ليس بمرضي لقوله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر فلا يكون مرادا او توجيه الرد ان الرضاء اخص من الارادة لكونه
عبارة عن الارادة مع ترك الاعتراض فلا يلزم من انتفائه انتفاؤها **قال**
ليس الارادة امرا واستدعاء بل وصف مخصص مقدورا برجحان

اقول لما استدل المعتزلة على ان الكفر لا يقع بارادة الله تعالى بانه لو كان
كذلك لكان الاتيان به موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة يثاب بها وانه باطل
بالاتفاق اشار المحقق الى الجواب بان الطاعة هو موافقة الامر والامر غير
الارادة ولا يستلزمها ايضا كما في صورة الاعتذار والاختبار ولهذا
يقال فلان مطيع الامر ولا يقال مطيع الارادة وقوله بل وصف مخصص
اشارة الى ما اعتمد عليه الاشعري وتوجيهه انه قد ثبت ان جميع الممكنات
مقدورة لله تعالى ولا بد في اختصاص بعضها بالوقوع في اوقات المعينة من
مخصص وهي الارادة على ما سنبين انه خالق افعال العباد ومن غير اكراه

وهو لا يتصور بدون الارادة واما ان ارادته تعالى لا يتعلق بما لا يكون فلانه
تعالى عالم بعدم وقوعه فلو تعلقت به فاما ان يقع فيلزم انقلاب علمه جهلا
او لا فيلزم عجزه وقصوره عن تحصيل مراده **قال**

يجوز ترجيح ما يتفق ترجّحه كعن اناءين من ماء للعطشان

اقول هذا تنبيه لما سبق من كون الارادة صفة مخصصة للمقدور
بالترجيح والوقوع في اوقاتها المعينة وفيه اشارة الى الرد على من
زعم ان الارادة عبارة عن العلم بالنفع او ميل تابع له وانه يمتنع ترجيح
احد المتساويين على الآخر بدون ذلك وذلك ان العطشان اذا حضر له
اناءان مملوآن من ماء واحد فانه يختار احدهما بمجرد ارادته من غير توقف
في ذلك على اعتقاد النفع وكذا الهارب من السبع اذا حضر له طريقان متساويان
في التأدية الى مطلوبه الذي هو النجاة فانه يختار احدهما بمجرد ارادته من
غير داع يدعوه الى ذلك من اعتقاد النفع او ميل تابع له وقد يقال لا نم
من فرض التساوي وقوعه بل لا بد في مثل هذه الصور من ترجيح بحسب اعتقاده
والا لم يقدم عليه على ان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يمينه لان
القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف الى ما العطشان فانه يرجح ما
هو اقرب لليمين وكذا الجائع يختار من الرغيفين ما هو اقرب الى ذلك واكبر
بعد التسليم ان ما ذكره سند في الحقيقة لمنع امتناع ترجيح احد المتساويين

على الآخر

على الآخر بدون اعتقاد النفع فيما ذكروه يكون السند الاخص وانه لا يجدي نفعا
اذ يمكن ان يقال الفرق بين المختار والموجب ضروري فان كل احد يفرق
بين كون الانسان مختارا في قيامه وقعوده وبين كون الحجر هابطا بطبعه فلو
توقف صدور الفعل عن المختار على اعتقاد النفع الخارجي
لم يبق بينهما فرق فليتأمل **قال**

تكوينه ازلي لا زمان له لكن مكونه في الوقت والآن

اقول ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي ومن تبعه الى ان التكوين
صفة حقيقية ازلية زائدة على السبع المشهورة وذهب الاشعري الى انه
من قبيل الاضافات التي لا تحقق لها في الخارج وفي كلام المحقق يدل على انه
المختار عنده وهو الاول لوجوه الاول انه تعالى مكون للاشياء وهو لا
يتصور بدون التكوين ولا بد ان يكون ازليا لاستحالة قيام الحوادث
بذاته تعالى ورد بان مبناه على كونه صفة حقيقية وهو ممنوع والثاني انه تعالى
تمدح في كلامه الازلي بانه الخالق البارئ فلو لم يكن ازليا لكان ذلك تمدحا
بما ليس فيه ورد بانه كالتمدح بقوله تعالى يسبح له ما في السموات والارض
وذلك انه انما يكون فيما لا يزال والثالث انهم قالوا ان العادة الالهية
جارية في ايجاد الاشياء بكلمة ازلية هي كلمة كن ولا نعني بالتكوين الا هذا
ورد بانه يرجع الى الكلام على انه عند الاكثرين مجاز عن سرعة الايجاد

وقوله لكن مكوّنه بفتح الواو اسم مفعول فانّه ان كان متغيرا على سبيل
التدريج يكون وجوده في الوقت والزمان والّا ففي الآن واما التكوين
فلمّا لم يكن متغيرا اصلا لم يتصوّر دخوله تحت الزمان والآن قطعا وفيه
ان اراد الى رد ما استند من مذهب الشيخ من انّ التكوين عين
المكوّن وذلك انّ التكوين ازلي لا زمان له بخلاف المكوّن فانّه واقع فيه
لانّ الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول
فكيف يكون عينه وايضا لو كان التكوين نفس المكوّن لزم ان يكون
المكوّن مكوّنا بنفسه وفيه استغناء عن الصانع ومنهم من قال انّه
اراد بالتكوين هناك المكوّن كالخلق بالمخلوق ويراد المعنى المصدري فعلى هذا يصير
النزاع لفظيا والظاهر انّه اراد بذلك انّ الفاعل اذا فعل شيئا فليس هناك
الّا الفاعل والمفعول وامّا الحالة التي يعبر عنها بالتكوين ونحوه فهو
امر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا
للفاعل والمفعول في الخارج وامّا ما ينسب الى الفاعل لا بما هو يكون
في الحقيقة عين الذات فلا بدّ لم ابطال ذلك من اثبات كون التكوين
صفة حقيقية مغايرة للقدرة والارادة والحق انّ تعلق القدرة
على وفق الارادة بوجود المكوّن في وقت وجوده اذا نسب الى القدرة
يسمّى ايجابا لها واذا نسب الى القادر يسمّى التكوين والايجاد ونحو ذلك
عبارة عن كون الذات بحيث يتعلق قدرته بوجود المكوّن في وقت

وجوده

24

وجوده وامّا الترزيق والتصوير والاماتة والاحياء فانّما يتحقق
بحسب خصوص المكوّنات وليس كل منها صفة حقيقية ازلية على ما كا
ن يزعمه جماعة من علماء ما وراء النهر بل هي راجعة اليه ومندرجة تحته قال
كلامنا صفة نفسية فبها نمتاز عن اخرس او عجم حيوان
اقول يريد انّ كلامنا حقيقة صفة نفسية وامّا الحسيّة فانّما
سمّي كلاما مجازا تسمية للدال باسم المدلول على ما ارشد اليه الاخطل
في قوله انّ الكلام لفي الفؤاد وانّما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ونفيه
الكوفي يعني قوله فبها التحير اي امتيازنا عن الحيوانات العجم لا يكون الّا بالنفسي
لا بالحسي وامّا اللفظي فربّما يصدر عنهم ايضا هذا ويحتمل ان يكون مراده
انّ كلامنا كما يكون حسيّة كذلك يكون نفسية بها نمتاز عن الاخرس والحيوانات
والعجم فالتفسير قصور ولا تكن من القاصرين قال
فليس علما بشيء او ارادة لوجوبها بافتراق عند وجدان
اقول استدلّ المصنف على كونه مغايرا للعلم بانّ الرجل قد يخبر عمّا
لا يعلمه بل يعلم خلافه وفيه انّ الموجود هناك صورة الخبر لا حقيقته
وانّه لا يخبر الّا عن علم فلا يصح القياس وعلى كونه مغايرا للارادة
بانّ الرجل قد يأمر لعبده عند امتحانه او اعتذاره بعصيانه بما لا يريده
كلّه وفيه ما فيه ولمّا كان هذا الكلام مستند اليه ما ترى اجاب المحقق التوفيق

بينهما على الوجدان فانه يشهد بمغايرته للعلم والارادة ونحن نقول اما مغايرته
للارادة فلانها الصفة المخصصة المرجحة والكلام لا يصلح لذلك واما مغايرته
للعلم فلانه اذا كان العلم اضافة بين العالم والمعلوم لتغاير النسبتين
وعدم المنتسبين او صفة ذات اضافة مغايرة للصورة الذهنية
واما اذا كانت عبارة عنها كما ذهب اليه الفلاسفة فهما متحدان ليس الا
فقد ظهر ان النزاع في انه العلم او غيره لفظي ناش من عدم تحرير محل النزاع **قال**
لا يقتضي خلق نفسي وكثرته   خلق اللغات كالانجيل والفرقان
اقول هذا ازاحة تشبث للكلام النفسي فانه واحد قديم فهذا الحكم
عليه وكتابة الالواح والصحف من اداوية نفسه من غير تلفظ بكلمة
فظهر انه محقق لا يسوغ انكاره وانه لا يثبت الا الفاظ كما زعمه المموهة **قال**
الشرع عليه نوع الكلام لما   يكفي لاثباته اعجاز قرآن
اى اثبات الشرع اى اثبات حقيقة جميع ما اخبره الرسول مما عند الله تعالى [illegible]
اقول لا يذهب عليك ان الانسب بالمقام ان يراد النفسي بالكلام
فان الشرع لا يتوقف عليه اصلا بل على دلالة المعجزات مطلقا فيصح
التمسك بالشرع في ثبوته مطلقا واما اسند الى اعجاز القرآن و
جعل كافيا في ثبوته لانه ابهر المعجزات واظهرها الا الاولى ان يحمل على
الحسي بقرينة ذكر القرآن فيما تقدم فان الشرع لو توقف فانما يتوقف
على اعجازه وكونه مخلوقا له تعالى لا لغيره لا على كونه تعالى متكلما به وهو مؤلفا له

[illegible]

وانه

25

وانه ليس من تاليف المخلوقات فيصح التمسك بالشرع فيما يتوقف عليه من
غير لزوم دور او اثبات الاعلى بالادنى كما وعدناه فيما سبق فان
قلت اليس يلزم من كونه مخلوقا له تعالى كونه مؤلفا له قلت لا الا يرى ان
هذا المؤلف مخلوق الله تعالى عندنا مع كونه من تاليف المحقق التفتازاني
الاعجاز على تجدد كونه مخلوقا لله تعالى من غير دلالة على انه من تاليفه تعالى فتامل **قال**
ورؤية الله بالابصار واقعة   للمؤمنين ولكن لا للعيان
اقول ذهب الشيخ الاشعري الى ان الرؤية عبارة عن الانكشاف
التام للشيء على ما هو عليه بحاسة البصر فيكون على طبق المنكشف في التكيف
بكيفيته والتجرد عنها ورد بانا اذا نظرنا الى القمر ثم غمضنا العين فلا شك
في انه منكشف لدينا في الحالتين فلو كانت الرؤية عبارة عن ذلك لكنا
نبصر القمر في كلتا الحالتين واجيب بان الرؤية عنده ليست عبارة عن الانكشاف مطلقا
بل على وجه خاص وهو انما يتحقق في الحالة الاولى دون الثانية ولعل
محل النزاع بين المنتمين الى الاسلام وغيرهم في انه هل يجوز ان يرى
وتقع الرؤية في دار الآخرة ام لا فجوزه اهل الحق وقالوا بوقوعها
للمؤمنين في الجنة ونفاه المعتزلة والفلاسفة والحق الجواز لان
ذلك عبارة عن الادراك التام لشيء على ما هو عليه بحاسة البصر ولما كان
ذاته تعالى مجردة عن التكيف بالكيفيات وجب ان تكون رؤيته كذلك فلا مانع

ادراكه

في ذلك من جهة العقل اصلا فيجوز رؤيته قطعا ولانها تحصل بخلق الله تعالى
من غير ان يكون لشيء مدخل فيها ولا يبعد ان ينكشف ذات الله تعالى عقيب
صرف الباصرة هذا وقد سلك الاشعري ومن تبعه في هذا المقام
طريقة لا تخفى سالكها الا كرام ولهذا قال الشيخ ابو منصور الماتريدي
نحن لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية بل نتمسك فيها بظواهر
القرآن والاحاديث ونتكلم على تاويلات المخالفين واختاره الامام
الرازي في الاربعين وكنا قد نبهنا قدمنا فيه كيلا تركن الى الذين ظلموا
انفسهم فتمسك فيما اخذت عذاب عظيم وقد يستدل عليها بقوله تعالى
رب ارني انظر اليك الآية وتوجيهه ان الرؤية لو كانت ممتنعة لما طلب موسى
عليه الصلوة والسلام وقوعها لكونها عبثا او جهلا بما لا يجوز في ذات الله
تعالى وهو على الانبياء محال وايضا انها قد علقت على استقرار الجبل الذي هو
ممكن في نفسه فكذا ما علق عليه واعترض بانا لا نم انه طلب رؤية ذاته
بل آية من آياته او العلم الضروري ولو سلم فلا نم الجهل او العبث
لجواز ان يكون ذلك لارشاد القوم او زيادة طمانينة في القلب ولو سلم
استحالة جهل موسى عليه الصلوة والسلام في هذه المسئلة فلا نم ان
التعليق بالممكن يدل على الامكان مطلقا بل اذا قصد الى وقوع المشروط
عند وقوع الشرط كما في هذه الآية فلا واجيب بانه لو لم يكن المطاوعة

ذاته

26

ذاته لم يطابق السؤال والجواب والقوم اذا كانوا مؤمنين كفاهم قول
موسى عليه الصلوة والسلام بانه ممتنع الرؤية والا لم يصدقوه بعد قول
ايضا ولا يليق بشان الانبياء سلوك طريقة توهم جهلهم بما يوافق جهة
المعتزلة والاستقرار الجبل حال الحركة ممكن بان يخلق السكون بدل الحركة
ودلالة الآية على الامتناع اظهر منها على الايقاع والامكان لازم سواء
قصد بيان الوقوع اولا ثم ان المحقق لم يتعرض بامكان الرؤية بل بادر
الى التصريح بوقوعها للمؤمنين لما انه يفهم منه النزاع واراد بالعماة
الكفرة الذين هم عمي عن آيات الله تعالى ولا يكادون يفقهون حديثا كما
يشعر به التقابل فالوجوه الدالة على الوقوع دالة على الامكان ايضا
منها وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان النظر الموصول بالى عبارة
عن الرؤية او تقليب الحدقة الى المرئي طلبا لرؤيته على ما عليه الثقات ولما
تعذر هنا الحقيقة تعين حمله على الرؤية لكونها اقرب المجازات وقد صح
ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فسره بذلك ومنها قوله تعالى كلا
انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فانه فيه تخويف الكفار وتخصيصهم
بكونهم محجوبين فلزم ان لا يكون المؤمنون محجوبين وهو المعنى بالرؤية
ومنها قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فان المراد بالزيادة هو
الرؤية كذا فسره رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنها قوله عليه الصلوة والسلام

انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وللمنكرين هيهنا شبه عقلية
ونقلية اما الشبه العقلية فقد سقطت بما ذكرناه من التنوير المذكور كما لا يخفى على
ذى فطانة فلا نطول بذكرها الكتاب واما الشبه النقلية فوجوه اربعة
الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير
والاستدلال به من وجهين الاول ان الرؤية والابصار مترادفان او
متلازمان بحيث لا يصح اثبات احدهما ونفى الآخر والابصار جمع محلى
باللام وهى من صيغ العموم كما تقرر فى اصول الفقه فيستفاد من الآية
ان لا يراه احد وهو المطلوب والثانى انه تمدح فى كلامه بانه لا يرى فكان
وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه واجيب بانا لا نسلم ان الادراك بالبصر
والرؤية مترادفان او متلازمان بل هو اخص منها لكونه عبارة عن
الرؤية على وجه الاحاطة بجميع جوانب المرئى ولهذا يقال رأيته وما
ادركته ببصرى فلا يلزم من نفيه وكونه مدحا نفيها وكون وجودها نقصا
ولو سلم فلا نسلم ان الآية تفيد عموم السلب بل سلب العموم لكونه موضوعا لجمع
محلى باللام الاستغراقية كما اعترفتم به دخل عليه النفى ولو سلم انه يفيد
عموم السلب فى الاشخاص فلا دليل عليه فى الاوقات وقد يجاب عن الثانى بانه انما تمدح
انما يكون اذا كان ممكن الرؤية ولم ير لكونه متعززا بحجاب الكبرياء اذ لا
تمدح للمعدوم بانه لا يرى لامتناع رؤيته فالآية حجة لنا لا علينا فتدبر

الثانى ان سؤال الرؤية لم يذكر فى موضع من كتابه الا وقد كان مقارنا
بالاستعظام والاستنكار ولو كانت ممكنة لما كان الامر كذلك والجواب
ان الاستعظام انما كان لطلبهم ذلك تعنتا وعنادا ولو كان للامتناع
لمنعهم موسى عليه الصلوة والسلام كما منعهم حين قولهم اجعل لنا الها
كما لهم آلهة بقوله بل انتم قوم تجهلون او لطلبهم الرؤية على وجه المقابلة
فى جهة الثالث قوله تعالى لن ترانى فان كلمة لن للتأبيد واذا لم يره موسى
عليه الصلوة والسلام ابدا لم يره غيره اصلا اذ لا قائل بالفصل والجواب
منع كونها للتأبيد بل هى لتأكيد النفى فى المستقبل الرابع قوله تعالى ما كان
لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى
باذنه فان هذه الآية دلت على انه لا يرى وقت الكلام فلا يرى فى غيره
ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان الوحى هو اسماع
الكلام خفية ولا دلالة فيه على انتفاء الرؤية **قال**
يرى الهوية لا من جوهرية او كونه عرضا او سبق فقدان
اقول اراد بالهوية ذات المرئى لا وجوده فان امتناع رؤيته
ضرورى ومنعه مكابرة كما نص عليه الامام فى نهاية العقول ولم يرد
بها هوية الواجب والا لم يصح قوله لا من جوهرية او كونه عرضا
معنى بل اراد بها هوية المرئى على الاطلاق والضمير فى قوله لا من جوهريته

او كونه عرضا راجع الى المرئي او الى الرؤية بتاويل المرئي واراد بسبق
الفقدان الحدوث في حاصل الكلام ان الرؤية لما كانت عند الاشعري
عبارة عن العلم الجزئي الذي لا يتعلق الا بالموجود المتعين كما قررت اليه
الاشارة ظهر ان المصحح لها ليس هو خصوصية الجوهرية ولا خصوصية
العرضية ولا خصوصية الحدوث ايضا بل الوجود كما هو المشهور او
المتعين او المجموع المركب منهما وكل منهما متحقق في جناب الباري فيصح رؤيته
هذا هو الغاية في شرح المقام والله الموفق للمرام قال
حقيقته الحق لم تعقل عالما لكن تردد هم في دار رضوان
اقول اختلفوا في ان ذاته تعالى هل يجوز ان يعلم بكنهها او لا
فذهبت الفلاسفة الى امتناعه وتبعهم الغزالي وامام الحرمين منا وجمع
من الصوفية وجوزه الجمهور من المتكلمين ثم اختلفوا في وقوعه فذهب
المحققون منهم الى انتفائه الان ومنهم من تردد فيه بعد رؤيته في دار
الاخرة وهو المختار عند المحقق لما ستذكره احتج الاولون بانه تعقلها
لا يدرك كنهه بالصورة لا يكون الا بالحد والله منزه عنه لاستلزامه
التركيب المنافي للوجوب الذاتي ورد بمنع الحصر لجواز ان يكون ذلك
بطريق الفيض من غير تفصيل قصد واكتساب على ان الرسم قد يفيد
الكنه وان لم يكن مطردا واستدل النافون بوقوعه بانه ما يعلم منه البشر

فهو

28

هو القدرة والسمع والاضافات وذلك ليس علما بحقيقة الذات
ورد بعد تسليم ان معلوم كل احد ذلك بانه وان لم يكن علما بالكنه يجوز
ان يكون وسيلة اليه ولا بد لنفيه من دليل واستدل المثبتون بانا
نحكم على حقيقته تعالى باحكام يقينية وظنية والحكم على الشيء يستدعي
تصوره والجواب ان التصديق انما يستدعي تصور المحكوم عليه بالوجه
لا بالكنه والنزاع انما وقع فيه واعلم ان هذه المسئلة وجدانية
فان لم يحصل لنا لانفسنا في الماضي والحال اليقين الكل الوجدان واما في
المستقبل فلا طريق الى الجزم بما سوى السمع وكذا الطريق الى الجزم
بحصوله للغير سواء كان فيما مضى او في الحال او في الاستقبال هو
السمع فحيث لا سمع بنفيه فيتوقف ويتردد ولا يجزم بحصوله او انتفائه فتدبر قال
الله خالق افعال العباد وما يظن توليده من فعل انسان
اقول اختلفوا في ان افعال العباد هل هي مخلوقة لله تعالى او للعباد
او لهما جميعا فذهب اكثر اهل الحق الى انها مخلوقة لله تعالى ابداعا واختراعا
وان ليس للعباد كسبا ومقارنة قدرتهم اياها واتفقت الفلاسفة والمعتزلة
على انها مخلوقة للعباد مستندة اليهم ثم اختلفوا فذهب الفلاسفة
الى انها انما تصدر عنهم على سبيل الوجوب بحيث يمتنع التخلف وتبعهم
ابو الحسين البصري من المعتزلة وامام الحرمين منا كما هو المشهور

وقال اكثر المعتزلة بل على سبيل الصحة والاختيار وما يقال من ان القبح
انما هو بالقياس الى القادر واما بالقياس الى تمامها فليس الا الوجوب
فان اراد ان هذا هو الحق الصريح فلا نزاع معه وان اراد انه مذهب
اكثر المعتزلة فمم نعم قد ذهب منهم ابو الحسين البصري الى ذلك كما قرر ولذا
قال الامام انه قد ذكر ههنا مذهب اصحابه ولعل هذا هو مراد صاحب قواعد العقائد
من قوله ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا وذهب طائفة الى انهما
تقع بمجموع القدرتين ثم اختلفوا فذهب الاستاد الى انهما تتعلقان
بالفعل نفسه ووافقه النجار من المعتزلة وقال القاضي قدرة الله تعالى
تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بوصفه لكونه طاعة او معصية
لنا على ما هو المختار وجوه الاول ان افعال العباد ممكنة وكل ممكن
فهو واقع تحت قدرة الله تعالى لشمول قدرته تعالى لجميع الممكنات كما مر
فلا تقع بقدرة العباد والا لاجتمع قدرتان مستقلتان على مقدور واحد
وفيه ان معنى شمول قدرته تعالى لجميع الممكنات صحة تأثيرها فيها وجواز
وقوعها بها نظرا الى ذاتها فكيف يلزم من تأثير القدرة الحادثة فيها
اجتماع المؤثرين على اثر واحد فتأمل والثاني ان العبد لو كان فاعلا
لافعاله لكان عالما بتفاصيلها الواقعة فيها والتالي بط كما يشهد به رجوع
المنصف الى وجدانه شهادة ظاهرة وقد يقال في ابطاله ان النائم

قد يفعل

قد يفعل باختياره ولا يشعر بكمية ذلك الفعل ولا بكيفيته ويعترض بانه
يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور او لا يدوم له ذلك الشعور
وليس بشيء فان الشعور شرط للادراك فكيف يجتمع معه نعم كون ذلك الفعل الصادر
منه من قبيل الافعال الاختيارية محل تأمل فليتأمل وقد نقض اصل الدليل
بالكسب فانه جار فيه بعينه مع ان الكاسب لا يعلم تفاصيل فعله المكسوب
فان ادعى ان الاجمال كاف فيه فليدع مثل ذلك في الايجاد ايضا من غير
توقف والثالث ان العبد لو كان موجدا لافعاله بالاختيار لكان متمكنا
من فعلها وتركها فلا بد ان يتوقف ترجيح احدهما على الاخر على مرجح
سواء كان ذلك اعتقاد النفع او ميلا يتبعه او صفة اخرى مثلا
التخصيص والا لكان صدوره عنه اتفاقيا لا اختياريا وينسد باب
اثبات الصانع ايضا فذلك المرجح لا يكون من العبد باختياره والا لزم
التسلسل فهو من غيره ويبطل الاستقلال على ان الفعل لا بد وان يكون
واجبا عنده دفعا للتسلسل في المرجحات فيلزم الاضطرار المنافي للاختيار
وبهذا التحرير ظهر بطلان ما قاله صاحب المواقف من ان هذا الاستدلال
انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجحات في الفعل الاختياري
والا فعلى رأيكم يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفي الفعل من
غير داع الى ذلك الطرف فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح كونه اتفاقيا

نعم يتجه ان ذلك يجوز ان يكون من العبد بلا اختيار منه ينتهي الى ما يكون
كذلك فلا يلزم التسلسل ولا بطلان الاستقلال واما حديث وجوب
الفعل ولزوم الاضطرار فبعد تسليمه قد يدفع بان الوجوب بالاختيار
لا ينافي الاختيار كما في اختيار الواجب تعالى هكذا حقق المقام ودع
عنك ما قيل او يقال واما المعتزلة فقد افترقوا فيه فرقتين فرقة
وهم ابو الحسين البصري ومن تبعه يزعم ان كون العبد موجدا
لافعاله ضروري وانكاره سفسطة فانا نفرق بين حركة الماشي
وحركة المرتعش وان الاولى باختياره دون الثانية ورد بان
الفرق راجع الى وجود القدرة وعدمها ونحن لا ننكرها بل تأثيرها
على ان نسبة الخلل الى انكار الضروري والسفسطة مما لا يقبل اصلا
وفرقة تزعم انه استدلالي واستدلوا عليه بانه لو كان الكل
بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب
ورد بانه انما يتم على المجبرة القائلين بنفي الكسب والاختيار بالكلية ونحن
لا نقول بل نثبته على ما مر على ان ما ذكروه في خلق الاعمال لازم لهم
في علم الله تعالى فان ما علم الله تعالى وجوده فهو واجب الصدور عن العبد
وما علم الله تعالى عدمه ممتنع الصدور والا لجاز انقلاب علمه جهلا ولا قدرة
على الواجب والممتنع فيبطل قاعدة التكليف وما يترتب عليه من

الثواب

الثواب والعقاب قال الامام لو اجتمع جميع العقلاء لم يقدروا على ان
يوردوا على هذا وجها الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء
قبل وقوعها اورد بدون الالتزام بان العلم تابع للمعلوم ومعنى انه
مطابق له والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم وكان ذهب الطالب تحقيقه
فان العلم بان زيدا سيدخل الدار انما يتحقق اذا كان هو في نفسه
بحيث يدخل فيها دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب شيء وامتناع
وسلب القدرة والاختيار كما في افعال الواجب تعالى واما التمسك
بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة
الطير باذني فمعارض بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وخالق
كل شيء وفعل العبد شيء على ان الخلق هناك بمعنى التقدير لا الايجاد
وقوله وما يخلق توليده عطف على افعال العباد اي الله خالق ما يخلق
المعتزلة توليده من فعل الانسان وانما قيده به ليصلح محلا للخلاف بانه هل
للعبد فيها صنع اولا واعلم ان المعتزلة القائلين بان استناد
افعال العباد اليهم خلقا وابداعا اختلفوا في الافعال المترتبة عليها
فقال ثمامة بن اشرس انها حوادث لا محدث لها وانه يتبع البطلان
وذهب النظام الى انها مستندة الى الله تعالى وقال الجمهور منهم انها
حاصلة من افعال العباد بطريق التوليد وهو ان يوجب فعل الفاعل

فعلا او حركة الاصبع فانها توجب لفاعلها حركة الخاتم ومنهم من فصل
في ذلك فقال ان ما كان منها في محل قدرة الفاعل فمستند اليه وما
كان في محل مباين لذلك فخلقه تعالى اي واقع اختياره كالقطع والذبح
وما لا فلا كالالام في المضروب لفاعلها ابطال التوليد وجوه الاول وهو
العمدة انا قد بينا استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء فيمتنع
الاستناد انتهاء والثاني ان الحبل المقصود بشيء اذا جذبه القادر له
عليه فيحرك ذلك الشيء فحركته اما ان تقع بهما فيلزم محذور بيانا ما دريت او
باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح او بثالث وهو المط الثالث انه لا علاقة
بل بواسطة السبب والرابع انه لو كان بقدرة العبد لما كان موجودا
بعد فنائه والعارض باطل فان من رمى سهما اذا مات قبل ان يصل
حيا ثم وصل فجرحه وافضى ذلك الى زهوق روحه بعد انقضاء سنين
فذلك الالم انما حدث بعدما صار الرامي رميما والقول بانه يجوز
ان يشترط في تاثير القدرة الحادثة ما لا يشترط في القديمة وبان
معنى كون المتولد بقدرة العبد تاثيرها في السبب فكلام خال عن التحصيل
على ما لا يخفى على ذي فطنة ثم هذا لا يقوم حجة على من خص التوليد
بمحل القدرة والموافق للاختيار ثم ان القائلين بالتوليد افترقوا
الى فرقتين فرقة ومنهم ابو الحسين ومن تبعه قالوا انه ضروري

فنبه عليه

فنبه عليه بانه لا شك ان العلم الحاصل من النظر فعل الناظر وليس صدوره منه
بطريق المباشرة ضرورة واتفاقا فتعين التوليد والجواب عن منع الحق
وفرقة وهم الجمهور منهم قالوا انه استدلالي واستدلوا عليه [illegible]
في خلق الاعمال من ورود الامر والنهي بالمتولدات ورودهما في
المباشرات وكذا المدح والذم عليها والحكم باستحقاق الثواب والعقاب
عقيبها وكذا انسبها الى العباد دون الواجب تعالى كما يقال جعل فلان
ثقيلا واثم زيدا يدل على ما قلنا والجواب عن الكل ان كل السبب ما يكفي
فيها واجاب الامدي عنها بان اجراء العادة بخلق المتولدات عقيب
الفعل المباشر كاف في ذلك واعلم ان بطلان قاعدة خلق الاعمال
يكفي لبطلان التوليد الا انهم اوردوا ذلك تاكيدا وتفصيلا وتنبيها
على ما وقع فيما بينهم من الاختلاف والتنافي بعد الاتفاق في اصله
ثم ان بطلانه يكفي لبطلان ما يتفرع عليه ايضا فلا فائدة في ذكره و
والجواب عنها ومن اراد الاطلاع على تفاصيلها فليرجع الى المطولات قال
هاد ومضل حقيقة وان نسبا على المجاز الى رسل وشيطان
اقول ذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه الى ان الهداية عبارة عن
خلق الاهتداء والايمان والاضلال عبارة عن خلق الضلالة والكفر
فلا ينسبان عندهم حقيقة الى غير الله تعالى اذ لا خالق سواه ثم قد ينسبان

من آمن بالقدر امن من الكدر [illegible]

الهداية على سبيل المجاز الى الرسل والقرآن كما في قوله تعالى ان هذا القرآن
يهدي للتي هي اقوم والاضلال الى الاصنام والشياطين كما في قوله تعالى
رب انهن اضللن كثيرا من الناس خلافا للمعتزلة بناء على زعمهم الفاسد من سقوط
قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب فحملوا الاول
على بيان طريق الحق او الارشاد الى طريق الجنة في الآخرة والاضلال
على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضال او الوجدان
ضالا واورد عليهم ورود الهداية في مواضع من القرآن مقيدة
بالمشية فان البيان عام لا يقبل التقييد وقوله تعالى انك لا تهدي من احببت
وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم اهد قومي مع انه بين لهم طريق الحق
وللمعتزلة ان يحملوها على ارشاد طريق الجنة في الآخرة او على الدلالة
الموصلة الى البغية اشتراكا او مجازا كما حملها الاشعري فقوله
هداه فلم يهتد على المجاز وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا
العمى على الهدى ومن ههنا ظهر الجواب عما يقال انه لا معنى لتعليق الاضلال
بمعنى التسمية والتلقيب بالضال او الوجدان ضالا على مشية
الله تعالى كما وقع في كتابه المجيد ثم ان الهداية قد تفسر بوجدان طريق
يوصل الى المطلوب ومقابله الضلال بمعنى فقدان ما يوصل اليه فعلى هذا
يكونان لازمين والمشهور عندنا انها عبارة عن الدلالة على ما يوصل

الى المط

الى المطلوب وعند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى المطلوب وظاهر كلامه تعالى ذكره
ان هذه المسألة داخلة في مسألة خلق الافعال فذكرها بعقبه في هذا
المقام تخصيص بعد تعميم لزيادة الاهتمام م م قال
الحسن والقبح شرعيان لكنا نقول بالعقل ايضا قد يدركان
اقول لا بد قبل الخوض في المطلوب من تحرير محل النزاع حتى يرد السلب والايجاب
على محل واحد فنقول ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول
هو ان الحسن تعلق المدح بالفعل عاجلا والثواب آجلا والقبح تعلق
الذم به عاجلا والعقاب آجلا والثاني هو ان الحسن ملائمة الطبع
والقبح منافرته والثالث هو ان الحسن صفة الكمال والقبح صفة النقصان
ولا نزاع في ان هذين المعنيين ثابتان بالعقل وانما وقع النزاع في
الاول فذهب المعتزلة الى انه ثابت بالعقل والشرع انما ورد للكشف
والبيان وقد صرح في شرح المقاصد بان بعض اهل السنة وهم
الحنفية ذهبوا الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك
بالعقل كما هو رأي المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب التصديق
بالنبي صلى الله عليه وسلم وحرمة تكذيبه ودفع اللبس وحرمة
الاشراك بالله عز وجل ونسبة ما هو في غاية الشناعة اليه على من
هو عارف به وبصفاته وكمالاته ووجوب ترك ذلك ولا نزاع في ان

كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب او الحرمة على الله تعالى
وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل
آلة لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى من غير
كسب في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض وهذا هو قول المحقق
لكنا نقول بالعقل ايضا فيما ينالان وذهب الاشاعرة الى انه ثابت
بالشرع مطلقا واحتجوا عليه بوجوه الاول ما مر من ان العباد
مجبورون في افعالهم لوجوبها عندها والمرجح فلا يتصف بالحسن و
القبح العقليين واعترض بانه ينفي الشرعيين ايضا لكونهما
من صفات الافعال الاختيارية وايضا يكون التكليف بها تكليفا
بما لا يطاق وهم لا يقولون به واجيب بان القدرة الكاسبة
كافية في الشرعيين بخلاف العقليين اذ لا بد فيهما من تأثير القدرة
على سبيل الاختيار كما اعترفوا به واما حديث عدم القول بوقوع
التكليف بمثل ذلك فكاذب قطعا لما سيجيء والثاني لو كان حسن
الفعل وقبحه بالعقل لكان تارك الواجب ومرتكب الحرام معذبا وورد الشرع
اولا بناء على اصلهم في وجوب تعذيب العصاة اذا ماتوا من غير توبة
واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والثالث
لو كان حسن الفعل لذاته او لصفة لازمة لذاته لما تبدل حال الفعل من

حسن

حسن الى قبيح وبالعكس لان ما كان بواسطة الذات او لوازمها لا يزول
عنها لكن التالي باطل فان الكذب قد يحسن فيما اذا كان فيه انجاء للمظلوم
من يد الظالم فيقبح الصدق هناك لكونه اعانة للظالم فلا يكون الحسن
والقبح فيهما ذاتيين وهكذا سائر الافعال وهذا انما يتم على من
قال حسن الافعال وقبحها لذواتها او للوازمها كما ذهب اليه القدماء
ومن بعدهم ولا يقوم حجة على الجبائي القائل بان حسنها وقبحها لوجوه
واعتبارات لا لذواتها ولوازمها والرابع ما سماه صاحب المواقف مغالطة
الجذر الاصم ولقد تحير فيها عقول العقلاء وفحول الاذكياء وهو ان
الحسن والقبح لو كانا ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين بالذات في
قول من قال جميع الكلام الذي انا تكلم به الآن ليس بصادق فان
الصدق يستلزم كذبها وبالعكس وقد يقرر ذلك في مثل قولنا
الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق او لا شيء مما اتكلم به غدا
بصادق ثم اذا جاء الغد فيقتصر المتكلم على قوله الكلام الذي تكلمت امس
ليس بصادق فان صدق كل من الكلام الغدي والامسي يستلزم
عدم صدقه وبالعكس قال وقد انفقت الاعمار ولم اظفر بما يروي
الغليل وما حصلت كثيرا ما اظفر الا انه من القليل وحاصل ما ذكره
في حلها ان الصدق والكذب انما يتصفان اذا اعتبرا حالين

بكلام واحد او حكم بهما على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حالا
للحكم والآخر محكوما به لاختلاف المرجع كما في تلك المغالطة فانا اذا
فرضنا ما كاذبة لم يلزم الا صدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق
فيقع الصدق هنا محكوما به وفي الاول حالا للحكم فلم يجتمع تناقض
الصدق والكذب المتلازمين بادعاء وقوع احدهما حالا للحكم
والآخر محكوما به وهذا وان نقض ظاهر البطلان كما اعترف به ذلك
المحقق حيث قال لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب
والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال ونحن نقول هلم ايها الاخوان
ان كنتم على شيء تتفكرون في حل هذا الاشكال لينظر بسوير المقام
وينكشف بينه وبينكم جلية الحال فنقول وبالله التوفيق ونعم الرفيق
ان الكلام المذكور اولا نحكم ان حاصله قولي ليس بصادق في الحقيقة
كما لا يخفى على ذي فطنة فان اريد به الحكم بالآن الذي بينها بمفهوم
الاول غير الثاني كان قولنا الآن في الآن فلان نشك في صدقه
ونيته لا يستلزم كذبه وهو ظ وان اريد به سلب الاتصاف بالصدق
بمعنى انه كاذب في الآن ان يراد بالموضوع سلب الصدق عن نسبة
ما فهو كاذب فيكون القول بانه كاذب صادقا ولا يستلزم
كذب الاول صدقه ولا صدق الثاني كذبه وان اريد به سلب الصدق

على نسبة

34

عن نسبة مخصوصة فان كانت تلك النسبة مطابقة للواقع يكون الاول
كاذبا ايضا والثاني صادقا من غير استلزام كذب الاول صدقه وصدق
الثاني كذبه وان لم يكن مطابقة للواقع يكون الاول صادقا والثاني
كاذبا بدون ان يستلزم صدق الاول كذبه وكذب الثاني صدقه وان
اريد به نفي ثبوت الصدق ووجوده في الخارج وان كان خلاف الظاهر
فهو صادق والثاني كاذب وليس فيه اجتماع الصدق والكذب
في كلام واحد اصلا واما التصوير المذكور ثانيا فحاصله ان الكلام الغدي
تضمن كلامين احدهما انه متكلم فانه وان ذكر الكلام على وجه الصلة
لكنه يتضمن الاشارة اليه والثاني ذلك الكلام ليس بصادق ولا شك
ان الاول منهما صادق فيكون كلام الاخير كاذبا اذ يكفي لكذب الجملة
تخلف جزء منها ويلزم منه كذب الثاني ولا يستلزم صدق الاول
كذبه وكذبه لا يخلو عنه ولا كذب الاخير صدقه يظهر ذلك بادنى
تامل هكذا احقق المقال ودع عنك ما قيل او يقال قال
وللعباد اختيار وهو كسبهموا فيوصفون بطوع او بعصيان
اقول لما كان ثبوت الحسن والقبح بالشرع موقوفا بانتفاء قدرة
العباد وتحقق الجبر في افعالهم الاختيارية عقبه بمسئلة الاختيار
دفعا لذلك الايهام وردا على من يقول بالجبر من الانام وقوله وهو

كسبهما جواب عما يقال لا معنى لكون العبد مختارا الا كونه موجدا لافعاله
على سبيل القصد والارادة وهو ينافي استناد جميع الممكنات اليه تعالى
ابتداء وحاصله انه قد دل البرهان على ان الخالق هو الله تعالى وثبت
بالضرورة ان للعبد قدرة واختيارا في بعض الافعال كالمشي على الارض
دون البعض الآخر كالصعود الى السماء فالتجئنا في التفصي عن هذا
المضيق الى اثبات الاختيار الجزئي المسمى بالكسب وهو عند الاشعري
عبارة عن مقارنة قدرة العبد لافعاله الاختيارية من غير ان يكون
لها مدخل في وجودها وعند البعض هو عبارة عن صرف القدرة
والارادة الى الفعل بل عن القصد والارادة وله مدخل فيها وقد
بينه على نفي الجبر بانه لو لم يكن للعباد في افعالهم اختيار اصلا لما صح
تكليفهم بالاوامر والنواهي ولما ترتب عليها المدح والذم والثواب
والعقاب ولما كان للوعد والوعيد فائدة ولما بقي الفرق بين
الكفر والايمان و[illegible] ولما صح استناد
الافعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار مثل مشى وصلى ولما
بقي الفرق بينه وبين قام الغلام واسود لونه لان الكل بخلق الله من
غير قدرة وكسب للعباد فان قلت لا شك في تعلق علم الله تعالى بالجميع
وقد اعترفتم بعموم ارادته لجميع الكائنات فما تعلق منها بوجوده

يكون

يكون

35 فواجب وما يتعلق بعدمه يكون ممتنعا ولا اختيار مع الوجوب والامتناع
قلنا بعد تسليم ذلك انه انما ينافي الاختيار على سبيل الاستقلال
كما ادعاه المعتزلة لا ما نحن فيه وهو ظاهر قال
لا دخل للعقل في حكم الآله وفي تجويز تعليله في البعض قولان
اقول قد علم من كون الحسن والقبح شرعيين ان لا دخل للعقل
في احكام الله تعالى الا ان المحقق اعاده توطئة لبيان انتفاء الاغراض
في افعاله واحكامه تعالى قال صاحب المقاصد ما ذهب اليه الاشاعرة
من ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض يفهم من بعض ادلته عموم
السلب ولزوم النفي ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم والاول مثل
قولهم لو كان الباري تعالى فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بحصوله
وانه بط وردوا بجواز عوده الى الغير واجيب بانه لا يكفي عوده الى الغير
بل لا بد وان يكون اصلح بالنسبة اليه ايضا والا لم يكن غرضا لفاعله فرجع
وفيه نظر واعلم ان الاستكمال بالتحصيل الغرض راجع الى الاستكمال بالصفة
التكوين فمن جعلها قديمة ينبغي ان يجوز تعليل افعاله تعالى بذلك كما نقل عن
بعض الفقهاء واما الاشاعرة فقد زعموا انها حادثة ومتجددة ولذا
ذهبوا الى نفي ذلك عن افعاله تعالى لكنه محل تأمل فليتأمل والثاني مثل قولهم
انه لا بد من الانتهاء الى ما يكون غرضا ولا يكون لغرض وفعل الشيء فلا عموم

اصلا وقد ذكرنا فيما تقدم ما به التفصي عن هذا فتذكر قال على ان النقض لا لفعل
نفع لاحد قطعا كتخليد الكفار في النار واكثر ان تعليل البعض لاسيما
شرعية الاحكام بالحكم والمصالح كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكر
وان ذلك ثابت لا يمكن انكاره على ما شهد به ظواهر النصوص والاجماع
ولعل قول المحقق وفي تجويز تعليله في البعض قولان اشارة الى هذا
ثم ان المشهور من مذهب الاشاعرة نفي تعليل افعاله تعالى بالاغراض مطلقا
وكان الاول ذكر لاثبات المذهب والثاني لابطال مذهب الخصم على انه يمكن
تعميمه بادنى عناية كما لا يخفى على ذي خبرة وانه لا يلزم من تعميم افعاله
تعالى بالحكم والمصالح كونها معللة بالعلل الغائية والاغراض لكونها اعم
منها فلا يستلزم ثبوتها ثبوتها على ما نص البعض من المحققين واحتجت
المعتزلة على ثبوت الغرض في افعاله بان الفعل الخالي عن الغرض عبث
وانه تعالى منزه عنه واجيب بان العبث انما يتصور فيمن يكون
من شانه ذلك وهو اول المسئلة على انه ينتفي بالحكم والمصالح الراجعة
الى مخلوقاته فان قلت ان تعلق علمه تعالى بتلك المصالح والحكم وقد فعله
لاجلها يلزم التعليل بالاغراض اذ لا معنى لها سوى ذلك والا يلزم الجهل
على الله تعالى وانه محال قلت يجوز ان يتعلق علمه بها قبل الفعل لكنها لا تكون
اسبابا باعثة على اقدامه وموجبة لها عليه حتى تكون عللا غائية واغراضا

فيلزم

36

فيلزم الاستكمال بها بل هي غايات مترتبة على افعاله فلا يكون شيء منها عبثا
خاليا عن الفائدة وبها يأول الآيات والاحاديث المشعرة بثبوت الغرض في افعاله فتدبر قال
ولا يكلف العبد فوق طاقته لكنه لا الفعل عاجز عنه
اقول ما لا يطاق على ثلث مراتب اعلاها ما يمتنع لذاته فالاكثرون على امتناع
التكليف به لامتناع تصوره ومنهم من جوز ذلك ومنع امتناع تصوره
وان لا امتنع الحكم عليه بذلك الامتناع والاخير ما فيه وقد حكي عن البعض
القول بوقوعه فانه تعالى امر ابا لهب بان يصدقه في جميع ما اخبر به
ومن جملته انه لا يؤمن فقد امره بان يصدقه بانه لا يصدقه وانه جمع
بين النقيضين ورد بان الايمان هو التصديق الاجمالي اي بكل ما جاء
به الرسول فوقوعه ولا استحالة في صدوره من ابي لهب وانما
المستحيل هو التصديق التفصيلي الذي لا يتحقق بدون ذلك التصديق
المستلزم للجمع بين النقيضين وادناها ما يمتنع بناء على تعلق علم الله تعالى
او ارادته بعدم وقوعه والتكليف به جائز بل واقع اتفاقا واوسطها
ما لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة كخلق الاجسام والطيران في الهوا
فجوزه الاشاعرة وقالوا بعدم وقوعه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها ومنعه المعتزلة بناء على قبحه وهذا معنى قوله لا يكلف العبد فوق طاقته البتة قال
لو كان اصلح فرضا ما ابتلى احدا بالكفر والفقر والبلوى والامراض

ان الا انفع للعباد في الآخرة او في الدنيا ... كما زعم المعتزلة قاتلهم الله

اقول ذهبت المعتزلة الى ان رعاية الاصلح للعباد واجب فالبغداديون
منهم خصصوها بالامور الدينية وارادوا بالاصلح الانفع في باب الدين
وقال البغداديون منهم بل في الدنيوية ايضا فهم يعنون بالاصلح الاوفق في الحكمة
والتدبير واعتمدوا فيه على قياس الغائب على الشاهد فان الحكيم اذا ام
بالحاجة وقدر على اعطاء ما يوصل الامور اليها ولم يفعل عد من زمرة
البخلاء وورد بانه في الشاهد ولا لزم في الغائب واحتج الاصحاب
على بطلان ذلك بوجوه الاول ما ذكره المصنف من انه لو كان الاصلح
للعباد واجبا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة سيما
المبتلى بالالام والاسقام وبشر انواع المحن الثاني لو كان ذلك واجبا
لما وجب على العباد شكر الله تعالى على فعله لكونه اداء للواجب عليه كمن يرد
وديعة الى صاحبها ويؤدي دينا لازما عليه الثالث ان مقدورات الله تعالى
غير متناهية فاي قدر يفعله في الاصلح فهو فوقه على ما هو اعلى منه فيجب
لا الى حد والرابع لو وجب رعاية الاصلح لما امات الانبياء
والاولياء المرشدين وابقى ابليس وذرياته المفسدين قال
والرزق ما سيق الى الحيوان فاكله محرما او مباحا فهو قسمان
اقول هذا موافق لما اختاره بعضهم من ان الرزق هو ما اكل يتغذى
به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير قال صاحب الابكار والمختار

37

انه كل ما انتفع به سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا كان او محرما ويؤيده
قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون اذ لا يتصور الانفاق في المعنى الذي ذكره
المحقق وقد يعتذر بان اطلاقه على المنفق بطريق المجاز وقيل لم يرد
تعريف الرزق بل هو نقض لما ذهب اليه المعتزلة ولا يخفى ما فيه من التعسف
واما المعتزلة فقد فسروه بالحلال ونقض بقوله عز وجل وما من
دابة في الارض الا على الله رزقها فانه يفهم منه ان للبهائم رزقا ولا يتصور
في حقها حل ولا حرمة والجواب سبق وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به
ويلزمهم ان من لم يأكل طول عمره الا الحرام فان الله لا يرزقه شيئا وهو
خلاف ما ثبت بالاجماع قالوا لو كان الحرام رزقا لما جاز الذم والعقاب
على اكله فان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره وارتكابه المنهي عنه
وقوله محرما او مباحا لا دخل له في التعريف بل هو توضيح منه بانه
ينقسم عندنا الى ذينك القسمين لا كما زعم المعتزلة من اختصاصه بالحلال قال
ولا يعدو حيوان على اجل وان تقطع في انياب غيلان
اقول هذا رد لما زعمه اكثر المعتزلة من ان المقتول قد قطع عليه
اجله وهو الوقت الذي علم الله بطلان الحيوة فيه وانه لو لم يقتل لعاش
الى الوقت الذي علم الله موته فيه لولا القتل وقال ابو الهذيل انه لو لم يقتل
كان في ذلك الوقت الميتة والمذهب ان المقتول ميت باجله من غير تقدم عليه

وبنا في عنه وانه لو لم يقتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه على ما يدل عليه قوله تعالى
اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون والضمير في قوله تعالى وما يعمر
من معمر ولا ينقص من عمره راجع الى مطلق العمر في نظيره قولك له درهم ونصفه
والمعنى لا ينقص عمر شخص من اعمار اقرانه وهو ذو امثاله واما قوله
صلى الله عليه وسلم لا يزيد في العمر الا البر فقد قيل انه خبر الواحد فلا
يعتمد عليه في هذا الباب وقد يقال الزيادة والنقصان انما هو بالنسبة
الى ما اثبته الملائكة في صحف بعضهم اذ قد يثبت فيها الشيء مطلقا وهو في
علم الله تعالى مقيد فيؤل الى موجب علم الله تعالى على ما اشير اليه بقوله يمحو الله
ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وقالت المعتزلة انه لو كان ميتا باجله
لما استحق القاتل الذم والعقاب ورد بانه اكتسب الفعل المنهي
سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بالاجل وقال ابو الهذيل انه لو
لم يمت في ذلك الوقت لكان القاتل قاطعا لاجل قدره الله تعالى ومغيرا
لعلمه ورد بان عدم القتل على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل فلا يلزم ما
ذكره فقد ظهر لك مما ذكرناه ان الاجل عندنا وعند ابي الهذيل واحد وعند
اكثر المعتزلة اثنان وقالت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا بتحلل
رطوبته بحرارته الغريزية وآجالا اخترامية بحسب الآفات والامراض قال
كل العناصر والافلاك حادثة (انطفائها) وجزؤها جوهر فرد بتركبها (متعددة بتعدد الاسباب)

اقول

38 اقول وذهب الجمهور من المتكلمين الى ان الجسم مركب من الجواهر الفردة
المتناهية وهي العين الذي لا يقبل الانقسام اصلا لا كسرا لصغره ولا
قطعا لصلابته ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف عن طرف ولا فرضا
عقليا لاستلزامه خلاف المفروض وفيه ان المقدار يتوهم خلاف ما قاله
سيما فيما اذا ادعى ان الواقع خلاف ذلك كما يشير به التوقف بين القسمة
الوهمية والفرضية بان الوهم ربما لم يقدر على تمييز طرف عن طرف فيقف
بخلاف العقل فانه يحكم بالكليات المشتملة على الصغير والكبير فلا يقف
والمشهور فيما بين الانام ان مذهب الحكماء هو القول بتركب الاجسام
من الجواهر الفردة الغير المتناهية والصواب عندي ان مذهبهم هو القول
بتركبها من الاجزاء التي لا تنقسم بالفعل الى غير النهاية لان ماخذ ذلك
ادلة نفاة الجزء الذي لا يتجزى فانهم لما تكلموا فيها ولم يقدروا على دفعها اذعنوا
بها وحكموا بان الجسم ينقسم بانقسامات لا يتناهى لا فعلا وتلك الادلة آبية
كما لا يخفى على ذي خبرة في صنعة الكلام وقد نطق بذلك الامام كما سيجي
ويتوجه ما ذهب اليه ذيمقراطيس من انه مركب من اجزاء قابلة للانقسام
الى غير النهاية ومذهب اكثر المشائين من الفلاسفة انه انما يتركب من الهيولى
والصورة وذهب افلاطون الى انه ليس له اجزاء بالفعل بل هو بسيط
في نفسه قابل لانقسامات غير متناهية وتبعه الاشراقيون منهم وقال

صاحب الملل والنحل بل هو قابل للانقسامات متناهية ثم ان المتكلمين في اثبات
الجزء الذي لا يتجزى احتجوا بانه قابل للانقسام وكل ما هو كذلك فهو منقسم
بالفعل اما الصغرى فظاهرة وبـ عندنا على الخصم واما الكبرى فيدل عليها
وجوه الاول ان القابل للانقسام لو لم يكن منقسما بالفعل لكانت
واحدة فيلزم قبول الوحدة للانقسام وانه محال فمحل قابل للانقسام
لا بد ان يكون كذلك وانه يبطل بالقوة والجواب عنه بان الوحدة من
الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها عندنا بل بان الدليل الرازي على من يقول
بوجودها ولو سلم فلا شك انها لا وجود او تحقق لها في نفس الامر
وهو كاف للمعارضة ثم يرد ان الانقسام والمحل انما يستلزم انقسام الحال لو
كان حلوله فيه بطريق السريان وهو ممنوع بل الوحدة صفة قائمة بالمجموع
من حيث هو المجموع فاذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة عنه والثاني
انه لو كان متصلا واحدا لكان شق البعوضة بابرة البحر المحيط اعداما له
واحداثا لبحرين اخرين وانه ظاهر البطلان ورد بمنع الملازمة لان
انفصال البحر يدون الاتصال ونمنع بطلان التالي ان اخذ معه والثالث
انه لو لم يكن منقسما بالفعل لما اختلف فعل اقسامه واللازم باطل لان مقطع
النصف غير مقطع الثلث والربع وهكذا ورد بان اختلاف الخواص انما
حصل بعد فرض الانقسام ولانها من الاعتبارات العقلية التي يحكم بها

الفعل

39

العقل بعد اعتبار الانقسام وان اراد ما به فهو اول المسألة واما
الطريق الثاني فكلم فيه مركب من ان افتراق اجزاء الجسم ممكن وانه
قادر على ان يخلق ذلك فيه بحيث لا يبقى فيه الاجتماع اصلا وهو المعنى من
الجزء الذي لا يتجزى فان قلت ان اريد بالاجزاء الاجزاء الخارجية فلا نسلم ان مطلق
الافتراق بحيث لا يبقى فيه اجتماع تلك الاجزاء يستلزم ذلك لجواز ان لو
يبقى فيه الاجزاء الوهمية ولم تقبل القسمة بحسبها وهو ممنوع وان اريد
بها مطلق الاجزاء فلا نسلم امكان الافتراق بحيث لا يبقى فيه اجتماع الاجزاء
اصلا قلت الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وقوعه محال ومن البين
ان الافتراق على ذلك الوجه لا يلزم من فرض وقوعه محال فيكون ممكنا نعم
للخصم ان يقول ان الاشتراك وان كان ممكنا في ذاته الا انه يمتنع وقوعه
على ذلك الواجب وهذا كما ان جميع مقدورات الله تعالى ممكنة عند المتكلمين
مع انهم يحيلون وجودها بالفعل ومنها ان انقسام الجسم لو لم يكن منتهيا
الى ما لا امتداد له اصلا لزم ان يكون امتداد الذرة غير متناهي القدر
لتألفه من امتدادات غير متناهية العدد وفيه بحث لانه ان اريد بكون
الذرة غير متناهي القدر ما هو بحسب الخارج فالملازمة ممنوعة وان اريد
ما هو بحسب الفرض الوهمي فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع ومنها ان
الموجود من الزمان هو الحاضر فقط وانه عدم وجود الماضي والمستقبل

ثم انه لا يقبل الانقسام واللازم كونه قار الذات او عدم كونه حاضرا بتمامه وكليهما
باطلان وذلك لينطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيلزم الجزء وهو المط
وفيه بحث اما اولا فلانه لا يلزم من قبول القسمة الوهمية كونه قار الذات
او كونه حاضرا بتمامه لما انها لا يؤدي الى الافتراق اصلا واما ثانيا فلانا
ان اي فرض لينطبق على الحركة المنطبقة على المسافة حتى يلزم تالفها من اجزاء
لا تتجزى بل انما ينطبق على الحركة بمعنى التوسط التي لا تنطبق على المسافة
واما ثالثا فلان الزمان عندهم هو الماضي او المستقبل واما الحاضر فهو
الان الموهوم لكونه حدا مشتركا بينهما كالنقطة المفروضة على الخط
والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاء منها والا لكانت تقسيمها
تثليثا بل هي مغايرة لها هي حدود لها بالنوع ومنها انا اذا وضعنا كرة
حقيقية على سطح حقيقي فلا تماسه الا بجزء غير منقسم والا لم تكن
كرة حقيقية ثم اذا دحرجناها على ذلك السطح حتى ماسته بجميع اجزائها يكون
جميع اجزاء كل منهما غير منقسم وهو المط واجاب عنه الرئيس بان الكرة
اذا ماست ذلك السطح في نقطة فلا تماسه في نقطة اخرى الا وهي منقسمة
وهي ليست بمتصلة للاولى والا لانطبقت عليه ضرورة تعذر الانفصال
بين الاوين الغير المنقسمين الا بطريق الانطباق بالكلية فيكون بينهما خط
وهكذا الى سائر النقط التي بها التماس فلا تركب من النقط المتتالية وثم

فيبد

فيبد بأنه ما ذكره انما يفيد كون جميع اجزاء الجسم هي الجواهر الفردة لا ثبوت
الجوهر الفرد فيه فالاولى ان يقال ان ما ذكرتموه انما يدل على ثبوت النقطة
في الجسم وهي لا تستلزم الجزء فان النقطة عندهم نهاية الخط ولا خط
فيها فلا بد ان يكون جوهرا قائما بنفسه وهو المط قلت لو سلم ذلك فيجوز
ان تكون النقطة في الكرة نهاية للسطح قائمة وما يقال من انها نهاية للخط
قائمة فهو فيما عدا الكرة فتدبر واما ان تلك الاجزاء الغير المنقسمة متناهية فيدل
عليه الاول ان الجسم لو كان اجزاؤه غير متناهية لامتنع قطعه في زمان
متناه ضرورة واللازم بط بالضرورة فالملزوم مثله والثاني انه متناهي
الحجم والمقدار فيكون محصورا بين الطرفين المحيطين به وكذا اجزاؤه
الموجودة فيه لكن انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين محال فلا تكون اجزاؤه
الموجودة فيه غير متناهية والثالث ان التاليف من الاجزاء الموجودة
في الجسم لا بد ان يقبل زيادة الحجم والا لكان حجم الواحد كحجم الاثنين وانه
ضروري البطلان فلو كانت غير متناهية لكان حجمه كذلك واللازم بط لما
تقرر عندهم من تناهي الابعاد واعلم ان هذه الوجوه لا تتجه على النظام القائل
بانقسام اجزاء الجسم الى غير النهاية بالفعل وتحقيقه ان اجزاء الجسم
عنده على نحوين احدهما ما يقبل القسمة الفكية الخارجية وينفك بعضها
والثاني ما لا يقبل تلك القسمة بل ينقسم بالوهم والفرض الى غير النهاية

نماذكر من القطع والمحسوسية افادة زيادة الحجم وانما هو من فوائد الاجزاء
الخارجية التي هي متناهية عنده دون الاجزاء الوهمية والفرضية الغير المتناهية
ولعل مراده بالقطرة وهي التي في الجسم المتوسط بعض اجزاء المدى
دون بعض منه هذا فان قيل يقال انها مطابقة محققة ولا حاجة اليه بل
يكفيه ان يقول كما ان المدى مركبة من اجزاء متناهية كذلك الزمان
يشتمل على اجزاء غير متناهية فتقابل اجزاء المدى والزمان متطابقين
قطعها فيه ولا يخفى ان اجزاء الزمان اذا كانت غير متناهية فمثل اجزاء
المدى فلا يتصور قطعها كلها فيه ويعود الالزام فليتأمل في هذا المقام
فانه من مزالق الاقدام واما ادلة النفاة فوجوه ايضا منها ان الجوهر الفرد
على تقدير ثبوته متحيز وكل متحيز يتميز يمينه عن يساره ومنها انا اذا ركبنا صفحة
من اجزاء لا تتجزى ثم قابلناه بالشمس فان الوجه المقابل منه غير المظلم و
منها انا اذا غرزنا خشبة في الارض قبل طلوع الشمس فلا شك انها في وقت
طلوعها يقع لها ظل طويل فكلما ازداد الشمس ارتفاعا ازداد الظل انتقاصا
ثم ان الشمس اذا ارتفعت مقدار جزء فاما ان لا ينتقص شيء من الظل او
ينتقص والاول باطل والا لجاز ان يكون كذلك في الثاني والثالث فيفضي
الى بقاء الظل بحاله مع ارتفاع الشمس الى غاية وانه قطعي البطلان والثاني
لا يخلو اما ان يكون مقدار جزء ايضا فيلزم ان يفنى اجزاء من الظل الا او

[illegible]

واجاب

[illegible]

41 واجاب عنها الامام في الاربعين اجمالا بان هذه الوجوه تستلزم حصول
انقسامات غير متناهية بالفعل وهم لا يقولون به فليتدبر ومنهم من قال ان
هذه الوجوه على تقدير تمامها انما يدل على الانقسام بالوهم ونحن نريد بالجزء
ما لا ينقسم بالكسر وقال شارح المقاصد في تأويل الاول ما ذهب اليه ذو
مقراطيس من ان الجسم مركب من اجزاء صغار قابلة للانقسام الى غير
النهاية ولا يذهب عليك انه لا رجوع فيه اصلا الى ذلك فان حاصل ما ذكروه
ان الجسم مركب عندنا من الاجزاء التي لا تتجزى فكا وان كانت متجزية وهما
بالفعل الى غير النهاية ومذهب ذيمقراطيس انه مركب من اجزاء قابلة
للانقسام الى غير النهاية وبين الانقسام بالوهم بالفعل الى غير النهاية و
قبول ذلك الانقسام بون بعيد فتدبر ثم قالت الفلاسفة لما ابطل تركب
الجسم من الجواهر الفردة وما في حكمها ثبت انه متصل واحد في نفسه وقابل
للانفصال كما انه عنده فيما اذا صب ماء الجرة الى اناءين صغيرين فح
الجسم جوهر متصل في نفسه واحد قابل للانفصال ثم انه غير ذلك الجوهر المتصل
لانتفائه عند طريان الانفصال والقابل يجب وجوده مع المقبول ولا شك
ان الجسم لما كان متصلا في نفسه فاذا طرأ عليه الانفصال تزول تلك الجسمية
وتحدث جسميتان اخريان فلو لم يكن في الجسم امر باق يقبل الاتصاف
تارة والانفصال اخرى لكان حدوث الجسمين بعد الانفصال عن كتم العدم
وانه باطل بالضرورة وهو المسمى بالهيولى [illegible]

وانه بط بالصورة وهيولى العنصر بالهيولى وفيه بحث اذ لا نم بطلان تركب الجسم من
الجواهر الفردة وما ذكرتم من الوجوه الدالة عليه فقد تكلمنا عليه اجمالا واما
الجواب على سبيل التفصيل فمذكور في المطولات ومن اراد فليرجع اليها
ولو سلم فلا يلزم من بطلان تركب الجسم منها كونه متصلا واحدا لجواز ان
يكون مركبا من اجزاء قابلة للانقسام بحسب الوهم فقط ومنقسمة
بحسبه الى غير النهاية فلا يثبت الهيولى ولا الصورة وما ذكره ابن سينا
من ان تلك الاجزاء متفقة في الحقيقة والطبيعة كما اعترف به الذاهب الى
تلك المقالة فيجوز على المتصلين منها ما يجوز على المنفصلين وبالعكس فتلك الاجزاء
مشتركة في امتناع قبول الاتصال والانفصال او في جواز قبولهما لكن
الاول بط فتعين الثاني وبه يحصل المط فكلام جدلي مبني على تسليم الخصم
ولا يلتفت اليه في امثال هذه المقدمات لجواز ان يكون كل واحد من تلك
الاجزاء مخالفا للاخر في الطبيعة وهذا وان كان مستبعدا في اجزاء الجسم
الواحد البسيط كالماء مثلا لكنه محتمل فلا بد من ابطاله من دليل وذلك
كالاجرام الفلكية عندهم فانها يمتنع عليها الاتصال والانفصال بسبب اختلافهم
في هيولاها وان اتحدت في الصورة الجسمية على انه لا نم اصلا علاما
ذهب اليه بعض المتكلمين من اتفاق حقايق المتصلة واتفاق الجواهر المنفردة
مما ذهب اليه فانه قلت بل نم عليه في الاول وانه يتصل بعضها بالبعض

تارة وينفصل اخرى كالماء مثلا قلت نم اذ ليس في تلك عنده حقيقة بل هي
ثم انهم قالوا لما ثبت تركب الجسم من الهيولى والصورة وقد بينا ان اجزائها
لا تنفك عن الاخرى وان كل حادث مسبوق بمادة وجب ان يكون الهيولى قديمة
بالشخص واما الصورة فان كانت صورة للافلاك وانها لا تقبل الكون
والفساد فهي قديمة بالشخص ايضا والا فبالنوع او بالجنس فكان العالم
قديما عندهم بهذا المعنى وعمدتهم فيه ان جميع ما يتوقف عليه تأثير الفاعل فيه
ان كان حاصلا في الازل لزم حصول الاثر فيه ايضا لامتناع تخلف المعلول
عن علته التامة وان لم يكن حاصلا فيه كان بعضه حادثا وينقل الكلام اليه
فيلزم التسلسل والجواب عن الاول منع تركب الجسم من الهيولى والصورة
ولو سلم فلا نم ان كل حادث مسبوق بالمادة فانه فرع الايجاب وقد
ابطلناه وقد يجاب عن الثاني بعد النقض بالحوادث اليومية باختيار الشق
الاول ومنع بطلان التخلف المذكور في المختار وقد يختار الشق الثاني ويلزم
التسلسل في تعلق الارادة لكونه من الامور الاعتبارية وقد يلتزم حدوث تعلقها
في وقت معين من غير احتياج الى سبب اخر وقد يجوز استناده الى
نفس الارادة بناء على جواز التخلف في المختار كما مر وذهب المليون الى ان العالم
بكلا من العناصر والافلاك محدثة بذواتها وصفاتها لوجوه الاول انها لا تخلو
عن الحوادث وكل ما يكون كذلك فهو حادث اما الصغرى فلانها لا تخلو عن

وهي حادثة لما انه لا يبقى زمانين على انها لا تخلو عن الكون في الحيز فان كان
مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز فهو ساكن والا فمتحرك وكل منهما حادث
لاقتضاء ماهيتهما المسبوقية بالغير والازلية تنافيها على ان جزئيات الحركة
حادثة ضرورة وانقضاء والمطلق لا يكون الا في ضمنها فتكون حادثة ايضا
واما الكبرى فلانها لو كانت قديمة يلزم قدم الحوادث والثاني انها لو
كانت قديمة لزم احد الامرين اما قدم الكون الواحد او ثبوت اكوان
غير متناهية وكلاهما باطلان اما الملازمة فلانه لا بد للجسم من كون
في حيز فان كان غير مسبوق بكون آخر فهو الاول والا فهو الثاني
واما بطلان اللازم اما الاول فبالضرورة واما الثاني فببرهان التطبيق
والثالث انا قد بينا انها فعل الفاعل المختار فتكون حادثة اذ القديم لا يستند
الى المختار والرابع ان الحوادث يقع وجودها والقديم لا يكون كذلك كما بين في
موضعه واعلم ان هذه الوجوه كلها مدخولة كما لا يخفى على من له دربة
في الصناعة فالاولى عندي ان يقال ان العالم لا يخلو اما ان يكون ازلية
او حادثة بالنسبة الى جميعها او يكون ازلية بالنسبة الى البعض حادثة نظرا
الى البعض الآخر ويبطل الاول لزوم انتفاء الحوادث اليومية والقول
بحدوثها كما يعترف به الخصم ويبطل الثالث لزوم الترجيح بلا مرجح فتعين
الثاني وهو المطلوب ولا يذهب عليك ان الوجه تقديم هذا المبحث على مباحث

الذات

الذات والصفات وكان المحقق قدمها عليه نظرا الى طول التشبث بالشرف **قال**
تعلقوا بالشغل ليطال الا بتعليل اذ قد يدور مدار بل معنا فان
اقول هذا اشارة الى رد ما عليه المنجمون والقائلون من ان الكواكب
المتحركة بحركات الافلاك هي العلل لحدوث الحوادث الواقعة في عالمنا هذا
وتمسكوا في ذلك بدوران الحوادث والتغيرات الواقعة في جوف فلك
القمر وجودا وعدما مع ما لتلك الكواكب من الاوضاع في البروج كما ان هذه
في الفصول الاربعة وتاثيرات الطوالع فعلى هذا ينبغي ان يجانب المنجم افادة
الدوران العلية سيما اذا دلت البراهين القطعية على خلافه ويمكن ان
يكون ما ذكره المحقق اشارة الى هذا على معنى انكم قد اثبتم هذه الدعوى
بالدوران وهو لا يفيد العلية سيما اذا وجد فيه التخلف كما في التوأمين
فان احدهما قد يكون في غاية الشقاوة والآخر في غاية السعادة وان
التفاوت بينهما في وقت الولادة فيكون بقدر دقيقة واحدة وانه لا يوجب
التغير في الاحكام باتفاق فيما بينكم الا ان الانصاف ان يقول اذ قد يكون
دائر مكان المدار ولا يوجد للترجيح وجه اصلا فالظاهر انه اراد ابطال افادة
الدوران علية المدار بتعاكس الحال فيه فانه قد يكون المدار دائرا سيما
في المتضايفين فيلزم مما ذكر ان يكون كل منهما علة للآخر وانه باطل قطعا **قال**
الله ارسل فينا للهدى رسلا مصدقين بآيات وتبيان

اقول لما فرغ عن مباحث الذات والصفات شرع فيما يتعلق بالنبوات والنبي
انسان مبعوث من الحق الى الخلق لتبليغ الاحكام وكذا الرسول وقد يخص بمن له كتاب
وشريعة فيكون اخص ورد بانه لو كان كذلك لوجب ان لا يزيد عدد الرسل على
عدد الكتب وليس كذلك على ما ورد في الحديث فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض
احكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عنه كيوشع عليه الصلوة والسلام
ورد هذا المعنى بان اسمعيل عليه السلام كان من الرسل بالاتفاق مع كونه تابعا
لشريعة ابراهيم عليه الصلوة والسلام كما نطق به القاطع والظاهر ان المراد
ان الرسول من كان له احكام مخصوصة ولعل المراد باتباع اسمعيل شريعة
ابراهيم عليهما الصلوة والسلام انه لم ينسخ شيئا من احكامه وذلك لا ينافي
اختصاصه باحكام اخر غير متحققة في شريعته او توافق شرعه لشريعته
في متعلقات الاحكام وكيفياتها وانه لا ينافي الاختلاف في بعض الكيفيات
و اختصاصه واراد بالايات والبينات المعجزات فانها من حيث انها علامة
دالة بطريق العادة على تصديق الله تعالى اياهم تسمى آيات ومن حيث
انها تبين وتوضح امر النبوة تسمى بينات وهي في الاصطلاح عبارة عن
امر خارق للعادة يظهره الله تعالى بمجرد ارادته على يد مدعي النبوة تصديقا له في
دعواه فيجب ان يكون خارقا للعادة لا يمكن معارضته اذ لا دلالة على الصدق
لغيره وفعلا لله تعالى اذ لا تصديق بما ليس من قبله وفيه نظر وان يظهر

على يد مدعي

على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له والظاهر ان الظهور على يد متبعيه كاف
في صدقه والى هذا يشير قول من قال ان كرامات الاولياء معجزات للانبياء
عليهم وان يوافق لدعواه والا لم يدل على صدقه وان لا يكون قبل الدعوى
اذ لا يتعقل التصديق قبلها وفيه تامل وقالت الفلاسفة لا يمكن ظهور
المعجزة على يد كل احد بل لا بد من اظهارها من استعداد المحل وتقسم
على ثلثة اقسام فعل وترك وقول اما الفعل فكاحداث رياح وزلازل
وحرق وغرق واهلاك اشخاص ظالمة وتخريب بلدان فاسدة
وانفجار الينابيع من الاحجار والاصابع ولا بعد في ذلك فان علاقة النفس
مع البدن ليست بالحلول والانطباع بل بالتدبير والتصرف مع انها تؤثر
فيه بتصوراتها وارادتها فيجوز ان يحصل لبعض النفوس البشرية من القوة
بحيث ينقاد له هيولى عالم العناصر انقياد بدنه لنفسه على وجوه شتى
وانحاء مختلفة فيتوقف في ذلك توقفا فيه واما الترك فكالامساك عن الاكل
والشرب برهة من الزمان بحيث لا يتعارف مثله وذلك لانجذاب النفس عن العلائق
البدنية والكدورات الطبيعية لصفائها في اصل فطرتها الى عالم القدس فتشتغل
عن تحصيل المواد البدنية فلا يحتاج الى البدل وقد يحصل قريب من ذلك لبعض
المتجردين لتصفيتهم البواطن عن الكدورات البشرية بضرب من المجاهدة
وانواع الرياضة وهذا الكلمات هي في امراض حادة تنعدم لها اشتغالها

بمقاومة المرض وتحليل المواد الردية تشتغل عن تحليل المواد المحمودة فتهلك
عن القوت بل يصير اولى في المتوجه المتحرك في سلك الملا الاعلى تتخلل رطوبات
المريض بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج وتحقق ان السكون البدني
في المتوجه بسبب ترك القوى افاعيلها عند متابعتها النفس بل لما يرد فيه
من اللذات الروحانية لتحليه بالانوار القدسية الربانية ما يقوم مقام
الغذاء وان رواليه خاتم الانبياء بقوله لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني
ويسقيني واما العقول فكالاخبار عن المغيبات الماضية والآتية بحيث
لا يهتدي اليها عقول العقلاء وفحول الاذكياء وقد ثبت ان هذه الملائكة
مصورة بصور المحسوسة ويسمع كلامهم وحيا من الله تعالى كما ثبت هذا الامام
في نومه الشيخ ما يكلمونه بكلام دال على معاني متحققة في الواقع فالنبي
عندهم من اجتمع فيه هذه الخواص الثلاثة بها يمتاز عن الغير **قال**
كما في الخلق في حكم العقول الى [illegible] تم وكذا في علم او بان
اقول المنكرون للنبوة طوائف الاولى من حكم باستحالتها الذي [illegible]
من الحق الى النبي الوحي انه كان جسمانيا وجب ان يراه كل من حضر
حال الالقاء وان كان روحانيا استحال منه القاء الوحي بطريق التكلم و
الجواب انه يجوز ان يكون جسمانيا ولا يخلق الله تعالى رؤيته على غير [illegible]
وان يكون روحانيا يصدر منه الكلام وما ذكر من ان سبب [illegible]

الذي

الذي هو جنس الكلام فرع عنيف او قلع عنيف وبما لا يقبل باه مع الروح
فحم ملوسلم فلم لا يجوز ان يكون لسبب آخر تكونه واحدا بالنوع ويجوز
تعليل الواحد النوعي بالعلل المختلفة الثانية من قال من بامكانها الا انه
حكم باستحالة التكليف الذي هو لازمها لان الفعل الذي تعلق التكليف
به ان تعلق علم الله تعالى بوقوعه كان واجبا وان تعلق بعدمه يكون ممتنعا
ولا قدرة على شيء من الواجب والممتنع فالتكليف به يكون تكليفا بما لا [illegible]
وانه ممتنع والجواب بعد تسليم ان تعلق العلم بالشيء مدخلا في وجوب
ذلك الشيء او امتناعه وسلب القدرة والاختيار عنه ان التكليف بمثل
ذلك جائز بل واقع وانما الكلام في الممتنع لذاته الثالثة من قال ان [illegible]
خوارق العادات والمعجزات والآيات انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر [illegible]
وتولد انسان بلا اب واو الى غير ذلك مما يجزم العقل بانتفائها وعدم
وقوعها والجواب ان الجزم بعدم الوقوع لا ينافي امكانها في نفسها كعدم
الحجر المعين في الحيز المعين فانه يمكن بدل حصوله فيه مع الجزم بعدم
مطابقا للواقع الرابعة من منع دلالة المعجزات على الصدق لوجوه الاول
انها تحتمل ان تكون من فعل نفسه ويعجز عنها غيره لمخالفة نفسه لما عداه
من النفوس البشرية ولمزاج خاص لبدنه هو اقوى من امزجة اقرانه فيقوى
على فعل خاص يعجز عنه غيره او لكونه فائقا في السحر على ابناء عصره [illegible]

لا يأتون بمثله او لافتضاحه بكونه ساحرا اعني بتمزيج القوى السماوية الفعالة
بالقوى الارضية المنفعلة فانها اسباب لحدوث الكائنات العنصرية وحدوثها على اشكال
مخصوصة بما يتم به استعداد القابل فمن عرف احوال الفاعل والقابل وقدر
على الجمع بينهما عرف ظهور ما يعجز عنه غيره لخاصية فيه اذ لا شك ان
لبعض المركبات العنصرية خواص تستتبع آثارا عجيبة كالمغناطيس اي في جذبه
للحديد والكهربا للتبن والحجر الباغض للخل فانه اذا ارسل على اناء فيه
خل لم يزل يبعد عنه حتى يخرج عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر فانه مشهور
بين الاتراك فيجوز ان يكون ذلك الخارق الذي ظهر على يده تابعا لخاصية
بعض المركبات ويكون هو عالما بتركيبه دون غيره الثاني انه يحتمل ان تكون
مستندة الى بعض الروحانيات او الى الاتصالات الكوكبية لكونه ممن احاط
من علم النجوم بما لا يحيط به غيره فاطلع على اتصال لا يقع مثله الا في ازمنة
متطاولة ويستتبع امرا غريبا فاتفقه وهو مع النفس الثالث انه يحتمل ان
تكون كرامة لا معجزة فلا يوجد دلالة على الصدق الرابع يجوز ان لا يقصد بها
التصديق اذ لا غرض في فعله تعالى ولو سلم فلعل الغرض غيره الخامس
انه لا يلزم من تصديق الله اياه صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله تعالى
ولم يثبت ذلك عندكم عقلا اذ لا يقبح منه شيء لا عقلا ولا سمعا والا لدار السادس
يحتمل انه لا يكون التحدي بالعالمين هو قادر على المعارضة لنبوة عنه في بعض

النواهي

النواحي والاقطار او تركها من هو قادر عليها موافقة مع المدعي لينال من
دولته حظا او لان بعض الاقوام استهانوا به اولا وظنوا ان دعوته مما لا
يتم ولا يلتفت اليه وما خافوه الا بعد شدة شوكته او اهتموا بما يحتاجون
اليه في معيشتهم فشغلهم ذلك عن معارضته السابع يحتمل انها قد عورضت
ولم يظهر لمانع او اخفاه ثم اخفاه اصحابه واتباعه وطمسوا آثاره او خفي
الخفي بالكلية ومع بقاء هذه الاحتمالات المذكورة لا يبقى لذلك دلالة
على الصدق اصلا والجواب اجمالا ان هذه الاحتمالات العقلية لا
ينافي حصول العلم العادي كما مر واما الاجوبة عنها على سبيل التفصيل
فيطلب من المطولات الطائفة الخامسة من قال العلم بحصول المعجزة
لا يمكن لمن غاب عن عهدها الا بالتواتر وهو لا يفيد العلم لان شرطه
استواء الطرفين والوسط ولا سبيل الى العلم بوقوعه ورد بانه تحقق
المشروط في نفس الامر انما يتوقف على وقوع شرطه فيها لا على العلم
بوقوعه فاذا تحقق التواتر في نفس الامر وتحقق شرطه فيه يحصل
العلم الضروري فيها وان لم نعلم وقوع شرطه نعم قد يحصل العلم به بعد ذلك
الطائفة السادسة من قال بامتناع البعثة ومنع وقوعها قالوا انا قد تتبعنا
جميع الشرائع والاديان فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة
فعلمنا انها ليست من عند الله وذلك كاباحة ذبح الحيوان وايجاب تحمل مشقة

الجوع والعطش في مدد متفاوتة وايجاب زيادة ببعض المواضع والوقوف
ببعض والسعي ببعض مع تماثلها الى غير ذلك والجواب بعد تسليم حكم العقل
بالحسن والقبح لعل هناك حكما ومصالح استأثر الله بالعلم بها وقد
علم ان في التقييد بما لا تعلم النفس حكمته تطويعا للنفس الابية وزيادة
ابتلائها وكل منها لا يخلو عن حكمة ومصلحة الرابع من قال بامتناع البعثة
ونفي الاحتياج اليها لان ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم اما ان يكون
حسنا موافقا للعقل فيقبله العقل فيفعله وان لم يكن نبي واما ان يكون
قبيحا منافرا عنه فيتركه وان جاء به النبي وما لا يحكم فيه العقل بحسن وقبح
يفعل لدى الحاجة ويترك عند عدمها فلا حاجة الى النبي والجواب بعد تسليم
قاعدة الحسن والقبح ما مر ان الامر المحقق من ان العقول قد تكون قاصرة
في احكامهم الدينية والدنيوية فيرشدهم النبي اليها ويتم امورهم بها **قال**
لولاه لم ينتظم امر المعاد ولا امر المعاش لايثار وعدوان
اقول يعني ان فوائد النبوة والبعثة لا تقتصر على ما ذكر بل لها فوائد
اخر وحاصلها اصلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد وحفظ
النظام عن الاختلال وتوفيق الناس على ما ينبغي ولهذا ذهب المعتزلة
الى وجوبها على الله تعالى لكونها لطفا وصلاحا للعباد واوجبها الفلاسفة
ايضا لكونها سببا للنظام العام المستجلب بركة في العناية الالهية ووافقهم

جماعة

47

جماعة من علماء ما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات الحكمة الربانية فيستحيل
انه لا يوجد لتنزهه تعالى عن السفه والعبث فتدبر **قال**
محمد افضل الرسل الذي سمعوا تصديقه من جمادات وحيوان
اقول لما فرغ من اثبات النبوة عموما شرع في اثبات نبوة
محمد عليه افضل الصلوة والسلام خصوصا وبيان كونه افضل الانبياء والرسل
اما الاول فلانه صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة واظهر المعجزة في يده وكل
من كان كذلك فهو نبي اما دعوى النبوة فبالتواتر واتفاق الخصوم عليها
واما اظهار المعجزة فانواع منها كلام الجمادات قال ابن عمر رضي الله عنهما
كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فاقبل اعرابي فلما دنى قال له
النبي صلى الله عليه وسلم اين تريد قال الى اهلي ثم قال عليه السلام
هل لك من خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من شاهد قال
اي هذه الشجرة فدعى بها رسول الله وهي على شط الوادي فاقبلت
تخد الارض خدا حتى قامت بين يدي رسول الله وشهدت له بالنبوة
ورجعت الى منبتها وآمن الاعرابي وقال انس كنا مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم فاخذ كفا من الحصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح
في يده ثم صبهن في يد ابي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في ايدينا فما

قوله افضل الرسل [illegible] ومعجزاته [illegible]
والمعجزات ولانه ارسل الى كافة الناس [illegible]
بل الى كافة الثقلين ولانه ختم به ولانه [illegible]
ولانه انزل عليه احسن الكلام وابلغه والان [illegible]
افضل الامم ولان دينه وشريعته احسن الاديان
والشرائع ولان مقامه في الاخرة اعلى المقامات
واكبرها واشرف [illegible] ونحو ذلك مما لا يخفى
والذا قال عليه السلام انا اكرم الاولين والاخرين
على الله تعالى ولا فخر

بعد واحد فلم تبح فقال جعفر بن محمد الصادق عن ابيه الباقر عن
جابر انه قال مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتاه جبريل بطبق
فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب وقد سلم عليه الحجر وشهدت
ان في المسموم بسمها في يوم الخيبر ومنها كلام الحيوانات العجم او روى
ابو سعيد الخدري ان راعيا يرعى غنما له فوثب عليه ذئب الى شاة
فاختطفها فحال الراعي بين الذئب وان في واسترجعها فاقعى على ذنبه
فقال للراعي اما تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الي فقال
الراعي العجب من ذئب يتكلم بكلام الناس فقال الذئب الا اخبرك
باعجب من ذلك هذا رسول يحدث الناس بانباء ما قد سبق
فاخذ الراعي ان في الى النبي صلى الله عليه وسلم فاخبره بذلك فقال
صدق ان من اقتراب الساعة كلام السبع وروت ام سلمة انه
النبي صلى الله عليه وسلم كان يمشي في الصحراء فناداه مناد يا رسول الله
فالتفت فاذا بظبية موثقة عند اعرابي نائم فقالت ادن مني
يا رسول الله فقال ما حاجتك فقال ان هذا الاعرابي صادني
ولي خشفان في هذا الجبل فاطلقني حتى اذهب فارضعهما فقال
انفعلين ذلك فقالت نعم والا يعذبني الله عذاب العشار فاطلقها
فذهبت وارضعت ورجعت فاوثقها رسول الله صلى الله عليه وسلم

فارجع

فانتبه

48

فانتبه الاعرابي فقال يا رسول الله الك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية
فاطلقها فانطلقت وهي تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله
وقد شهدت الناقة عنده ببراءة صاحبها من السرقة بقوله والذي
بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقني ولا ملكني احد سواه
وقد اشتكت اليه النوق عن اصحابها من قلة العلف واعلم ان كلمة
من في قوله من جمادات وذبابة انه حملت على التبعيض فلا اشكال
لكن العبارة تأبى عنه فينبغي ان يراد بالتصديق ما يعم التصديق الحقيقي
وما يكون مجازه على سبيل التغليب او العموم في المجاز كما في الذبابة ثم ان
دلائل النبوة لا تقتصر على ما ذكر بل لها انواع وافراد فمن ذلك النور
الذي يظهر في جبين ابائه الى ان ولد وكولادته مختونا مسرورا
واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على السرة وكخاتم النبوة بين
كتفيه وكطول قامته عند الطويل ووسطه عند الوسيط وكرؤيته
من خلفه كما يرى من قدامه وكونه مستجاب الدعوة وكخرور الاوثان
والاصنام ليلة ولادته وكسقوط شرف قصور الاكاسرة
بعدها وكاظلال الشجر عليه حيثما مشى وكنبوع الماء من بين اصابعه
الى ان رؤية جنته ودوابهم وكشبع الخلق الكثير من طعام يسير
وكحنين الجذع من مسجد المدينة حين انتقل منه عليه السلام الى المنبر قال

وامره بين في حاليته لمن كانت له في اعتبار الكمال عينان

اقول اي شانه في الرسالة بين لاهل البصائر حال النبوة وقبلها
فانه صلى الله عليه وسلم لم يقدم قط على امر قبيح والا لنقله اعداؤه
وكان في غاية الفصاحة والبلاغة حتى قال صلى الله عليه وسلم اوتيت
جوامع الكلم وكان في نهاية الصبر والشجاعة لما تحمل في تبليغ الرسالة
من انواع المشاق من غير فتور في عزيمته ثم انه لما استولى على الاعداء
وبلغ الرتبة العليا في نفاذ امره في الاحوال والانفس لم يتغير عما
كان عليه فكان في غاية الشفقة على الامة والسخاوة حتى خوطب بقوله
تعالى ولا تذهب نفسك عليهم حسرات وعوتب بقوله تعالى ولا تبسطها كل
البسط وكان لا يلتفت الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه
المال والرياسة لم يلتفت اليهم اصلا وكان مع الفقراء والمساكين
في غاية التواضع والمسكنة ومع الاغنياء وارباب الرياسة في غاية
الترفع وقد اوتي من علوم الاولين والآخرين كما يشهد به الزبر المحققة
في التفاسير والاحكام اقدم على السلاح حيث يحجم الابطال ولولا
ثقته بعصمة الله اياه لامتنع ذلك منه وهذا المسلك في اثبات نبوته مما
اختاره الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلال وارتضاه الجاحظ
من اهل الاعتزال ثم انه صلى الله عليه وسلم بعث في قوم لا كتاب ولا حكمة

لهم

لهم بل هم كانوا عن الحق معرضين متوغلين في البطلان مصرين كالقريش
على وأد البنات وعبادة الاوثان والفرس على عهد الامهات وتعظيم
النيران والترك على ذم العباد وتخريب البلدان والهند على عبادة البقر
وتعظيم الحجر بالسجود واليهود على صنعة التزوير وكتم الحق بالجحود
والنصارى على التثليث في الفرد الصمد المعبود فخطل آراءهم وسفه
احلامهم وابطل مللهم وهدم دولتهم مع كثرة اعوانها واشياعها
وقلة اصحابه واتباعه وكل البرايا بالبر والايمان ونور العالم بالعلم
والعرفان واظهر دينه على جميع الاديان فانتشر ذلك في الآفاق
والاقطار وصار كالشمس في رابعة النهار ولا معنى للنبي سوى
ذلك وهذا المسلك مما اختاره الرازي في كتابه الكبير بالمطالب العالية قال

اخباره عن غيوب كالحكاية عن بلوى تصيب لعثمان بن عفان

اقول يعني ان معجزاته جنسا كثيرة منها اخباره عن المغيبات
وذلك مثل الحكاية عن بلوى اصابت لعثمان بن عفان رضي الله عنه ذي النورين
في مناقبه ان حمادا روى عن ايوب عن ابي عثمان عن ابي موسى ان النبي
صلى الله عليه وسلم دخل حائطا وامرني بحفظ باب الحائط فجاء رجل
يستأذن فقال ائذن له وبشره بالجنة فاذا ابو بكر ثم جاء آخر يستأذن
فقال ائذن له وبشره بالجنة فاذا عمر ثم جاء آخر يستأذن فسكت

بردته ثم قال ابشره بالجنة على بلوى تصيبه فاذا عثمان بن
عفان رضوان الله تعالى عليهم اجمعين قال
وما جرى بين كسرى والتجام من انفاق كنز ومن تخريب بلدان
اقول ما جرى عطف على بلوى في البيت السابق او على الحكاية
اى اخباره عن الغيوب كالحكاية عما جرى او مثل ما جرى عن عدى
انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لئن طالت بك حياة لتفتحن
كنوز كسرى قلت كسرى بن هرمز قال كسرى بن هرمز ثم قال عدى
كنت فيمن فتح كنوز كسرى بن هرمز وعن ابى هريرة انه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذا هلك كسرى فلا كسرى بعده واذا هلك قيصر
فلا قيصر بعده والذى نفس محمد بيده لتنفقن كنوزهما فى سبيل الله قال
وغزوة البحر منهم مرتين وان يكون منهم اولهم بنت ملحان
اقول غزوة عطف على ما جرى وقوله وان يكون عطف على غزوة فانها
معجزة له صلى الله عليه وسلم قال انس دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على بنت
ملحان فاتكأ عندها ثم ضحك فقالت لم تضحك يا رسول الله فقال اناس من
امتى يركبون البحر الاخضر فى سبيل الله مثلهم مثل الملوك على الاسرة فقالت
يا رسول الله ادع الله ان يجعلنى منهم فقال اللهم اجعلها منهم ثم عاد فضحك
فقالت مثل ذلك او مم ذلك فقال لها مثل ذلك فقالت ادع الله ان يجعلنى

منهم

منهم قال انت من الاولين ولست من الآخرين قال انس فتزوج عبادة
بن الصامت بنت ملحان فركبت البحر مع بنت قرظة فلما قفلت ركبت دابتها فوقصتها فسقطت عنها فماتت قال
ونعته قمرا والكشف اذ سألوا غداة موافاة عن حال ركبان
اقول نعته عطف على اخباره لا على غزوة اذ ليس هو من قبيل الاخبار
بالغيب وروى انس عن اهل مكة سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان يريهم اية فاراهم انشقاق القمر وقوله والكشف عطف على انشقاق
وذلك ان النبى صلى الله عليه وسلم لما اخبر بحديث الاسراء قال ابو جهل
يا معشر بنى كعب بن لوى هلم فحدثهم النبى صلى الله عليه وسلم بالاسراء
فمنهم من صفق اصابعه ومنهم واضع يده على راسه تعجبا وانكارا ومنهم
من سعى الى ابى بكر رضى الله عنه فقال ان كان قال فلقد صدق قالوا
اتصدقه على ذلك فقال انى لاصدقه على ابعد من ذلك فسمى الصديق
وارتد اقوام ممن امن به قالوا ان كنت صادقا فيما ذكرت
فانعت لنا المسجد فجلى الله بيت المقدس فطفق ينظر اليه وينعته
لهم فقالوا اما النعت فقد اصاب فيه فقالوا اخبرنا عن عيرنا فاخبرهم
بعدد جمالها واحوالها وقال يقدم كذا مع طلوع الشمس يقدمها جمل
اورق فخرجوا يشتدون ذلك اليوم نحو الثنية فقال قائل منهم هذه
والله الشمس قد شرقت وقال اخر هذه والله قد اقبلت يقدمها

جملا او فرقا كما قال تعالى ثم لم يؤمنوا وقالوا ما هذا الا سحر مبين قال

والرمي بالبدر بالحصباء اعينهم ورد في احاديث بن نعمان

اقول الرمي معطوف على الكشف والبدر في الاصل اسم لما كانت
العرب تجمع فيه لسوقهم يوما في السنة ثم قيل للمواضع القريبة منه بدرا
والحصباء دقاق الحصى والرمل وذلك ان ابا جهل لما فوج بجميع اهل
مكة ونزل بالبدر لمقاتلة الرسول واصحابه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
هذه قريش قد جاءت بخيلائها وفخرها يكذبون رسولك اللهم اني اسألك
ما وعدتني فاتاه جبريل فقال خذ قبضة من تراب فارمهم فقال لما
التقى الجمعان لعلي بن ابي طالب اعطني قبضة من حصباء الوادي فرمى
بها في وجوههم وقال شاهت الوجوه فلم يبق مشرك الا اشتغل
بعينيه فانهزموا وردفهم المؤمنون يقتلونهم ويأسرونهم وذلك
قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وقوله ورد عطف
على الرمي فهو معجزة اخرى للنبي صلى الله عليه وسلم قال

وكم رووا باب شبه معجزة امثال ما قد روى عنه الصحيحان

اقول يعني ان الاحاديث المروية باب شبه صحيحة في
المعجزة كثيرة كما ذكره في صحيحي البخاري ومسلم وغيرهما من الكتب المؤلفة
في الاحاديث فمن اراد فليرجع اليها قال

دلالة القدر بين الكل مشترك تواترت مثل ما في ثبوت ع

اقول يعني ان كل واحد من هذه المعجزات وان لم يبلغ حد التواتر
الا ان القدر المشترك بين الكل متواتر بلا ريبة كثبوت شجاعة
علي وجود حاتم فيجوز بها اثبات نبوته عليه الصلوة والسلام قال

واعظم الآي قرآن لما عجزوا عن سورة منه مع صرف للاذهان

اقول ينبغي للمتدين بدين الاسلام ان يتكلم في شأن كلام الله
تعالى العلام اذ هو العمدة العظمى في هذا المقام فلنتكلم في اعجازه وحجيته
ودفع ما يورد عليه من الاوهام اما الاول فهو انه عليه الصلوة والسلام
افحم من قصد معارضته من العرب العرباء وابكم من تصدى للتحدية من
مصاقع الخطباء فلم يأت بما يوازيه او يدانيه واحد من فصحائهم و
لم ينهض لمقدار اقصر سورة منه ناهض من بلغائهم مع انهم كانوا
اكثر من حصى البطحاء واوفر من رمال الدهناء وانتهارهم في [illegible]
في العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمفاخرة على الحفاظ [illegible]
وركوبهم على كل صعب وذلول في مثل هذا الباب حتى اثروا المقارعة
على المعارضة وما ذلك الا لعلمهم بان الشمس لا يرى خفيا اذا ارتفع الشمس من
الافاق واشرقت الارض بنورها كل الاشراق واما الثاني فالجمهور
على ان وجه اعجازه هو اشتماله على الطبقة العليا من البلاغة والبراعة

لما ان فصحاء العرب انما يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته حتى يرقصوا اوكلهم
عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك الآية وقيل اعجازه بنظمه الغريب
اعني ترتيب كلماته وضم بعضها الى بعض وانه مخالف على نظم العرب في المطالع
والمقاطع والفواصل وقد عجزوا عنه وقيل لاشتماله على الاخبار عن
المغيبات الماضية والآتية وقيل باحتوائه على دقايق العلوم والاشارة
الى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية وقيل
لسلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل بالصرفة ورد بعض ما سبق
بان حماقات المسيلمة الكذاب على ذلك النظم مثل الفيل ما الفيل له ذنب
وثيل وخرطوم طويل والاخبار عن المغيبات لا يوجد الا في قليل
من الآيات فيلزم ان لا يكون غيرها معجزا وهو باطل بالاجماع على انه
قد يوجد في سائر الكتب السماوية بل في الاحاديث النبوية وليست
بمعجزة اتفاقا وقد يشتمل كلام الحكماء العلوم والحكم والمصالح وكلام
البلغاء وغيرهم قد تسلم عن الاختلاف والتناقض ولو كان الاعجاز
بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما
كان انزل في البلاغة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة
واما الثالث فهو ان اعجاز القرآن قد اشتهر في جميع الاعصار والامصار
ووصل كالشمس في رابعة النهار فالتمسك بالتواتر مما الاهتمام فيما يورد عليه من الشكوك

والاوهام

52 والاوهام لا يستحق الجواب والكلام الآتي اورد ذلك بعض ما هو
اقوى منها في هذا المقام دفعا لما يتطرق اليك من الدغدغة
في اعجاز الكلام وهو ان الوجوه المذكورة فيما تقدم لا يصلح شيء
منها ان يكون جهة الاعجاز اما ما عدا البلاغة والفصاحة فلما مر واما البلاغة
والفصاحة فلانا اذا اخذنا ابلغ قصيدة من قصائد الشعراء او
افصح خطبة من خطب العرب العرباء وقسناها الى اقصر سورة منه لم نجد
الفرق بينهما بينا بل ربما يتحقق في غيرها من الخواص والمزايا ما لم يوجد فيها
والمعجزة لا بد ان يترقى على غيرها بحيث لا يحوم حوله شائبة شك وانّى
كيف وقد انكر ابن مسعود كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن مع كونها
من اشهر سورها والاصحاب ترددوا في آي واحد لم يشهد بالعدالة
ولم يضعوا ذلك في المصحف بدون ان شهد واليمين على انه قد يشتمل
على اسباب تخل بالفصاحة والبلاغة كتنافر الحروف في الم اعهد وسبحه
فانه يؤدي الى الثقل على اللسان المخل بالفصاحة وكمخالفة القياس وضعف
التأليف في قوله ان هذان لساحران وقوله ان الذين آمنوا والذين
هادوا والصابئون وقوله لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون
يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة حتى قال
عثمان بن عفان رضي الله عنه حين عرض عليه المصحف ان فيه لحنا وستقيمه العرب

بالستم وكالتكرار والتطويل بلا فائدة كما في سورة الرحمن وقوله تلك عشرة
كاملة الى غير ذلك والجواب ان التفاوت فيما بين القرآن وغيره بين لمن كان
له ذوق سليقي او كسبي بتتبع علمي المعاني والبيان فلا يقرأ فهائه
على القاصرين عن ذلك وكفاك ما قال وليد ابن مغيرة وهو الذي يتوقع
منه المعارضة بعد المجادلة والنزاع اني قد عرضت هذا الكلام على خطب
الخطباء وشعر الشعراء فلم اجده منها وعلى تقدير صحة النقل عن ابن
مسعود ان الفاتحة والمعوذتين ليستا من القرآن لعله اراد انه اذا
قصد بها الاستعاذة والتحميد والتبرك اللهم من غير قصد القرآن وكذا ترد
التحدي به على تقدير صحته انما هو فيما دون السورة كالآية والآيتين والمعجز
انما هو السورة ومقدارها اخذا من قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا
على عبدنا فأتوا بسورة من مثله على ان الحمار عند البعض ان ذلك فيما اذا
كانت السورة من الطوال واما اذا كانت من الاواسط والقصار
فالتحدي به انما هو عشرة منها واما التناقض فلا نعلم احدا فليس فيه ما
يخرج عن حد الاعتدال ويخل بالفصاحة واما قوله ان هذان لساحران
فقد قال ابو عمرو انه غلط من الكاتب والصواب ان هذين وقيل بل هو وارد
على لغة بعض العرب فان ابقاء الف التثنية في الاسماء الستة في الاحوال
كلها لغة بعضهم ومن ذلك قوله ان اباها وابا اباها قد بلغا في المجد غايتاها

واما

53

واما الصابئون فمبتدأ حذف خبره وهو مع خبره المحذوف جملة معطوفة
على جملة ان الذين امنوا ولا محل لها من الاعراب وفائدة التقديم التنبيه
على انهم مع كونهم ابين المذكورين ضلالا واشدهم عنادا يتاب عليهم
ان صح منهم الايمان والعمل الصالح فما ظنك بغيرهم واما المقيمين فمنصوب
على المدح ولا لحن فيه اصلا ومعنى قول عثمان رضي الله عنه ان فيه لحنا ان في
خط المصحف وكتابته ما لا يوافق به مواده واما حديث التكرار والتطويل
بلا فائدة فكاذب قطعا اذ له فوائد جمة كما لا يخفى على ذي خبرة باساليب
الكلام ومقتضيات المقام ثم انهم قالوا ان فيه كذبا من وجوه كثيرة
الاول انه قد ذكر فيه انه عربي مبين مع اشتماله على كلمات غير عربية
كالاستبرق والسجيل والقسطاس والمقاليد والجواب انه من توافق
اللغتين ولو سلم فالمعنى انه عربي النظم والاسلوب والكل عربي
على سبيل التغليب والثاني ان فيه شعرا من كامل بحور العرب
وقد قال وما علمناه الشعر وما ينبغي له والجواب ان ما ذكر فيه ليس بوزن
بل انما يصير اليه بنوع تغيير وفيه نظر لانه ان اريد ان الوارد فيه ليس
بكامل البيت بل هو مغير بالعلل الداخلة على العروض الا عاريض وسائر
اجزاء البيت فمسلم لكنه لا يخرجه عن كونه بيتا وشعرا كيف وكثير من اشعار
العرب وغيرهم كذلك وان اريد انه متغير بغير ما ذكر فالم يشعار في سوى الابيات

الوحي ثم الابدي الى قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فانه من الطويل
لكنه منشطور وهو لا يخرج عن كونه نثرا وشعرا وان قل وقوعه فيه وقوله
ثم اقررتم وانتم تشهدون ثم انتم هولاء تقتلون فانه من الرمل لكنه مع
الوقف مقصور وبدونه مكفوف وكل منهما لا يخرج عن كونه نثرا وشعرا
وهو ظ لمن تدرب في علم العروض واشعار العرب الموثوق بهم وكذا قوله
واملي لهم ان كيدي متين فانه متقارب منشطور الى غير ذلك وكذا ما روي عن
الخليل من انه لا يعد المنشطور من الشعر فهو على تقدير صحته وعمومه للمقصود
فيما دخله عليه غيره وانه يتيسر لكل احد على من تأمل في كتابه المجيد وقد يجاب بان
مجرد كون اللفظ على هذه الاوزان لا يكفي في كونه شعرا بل لا بد من تعمد
الوزن بل التقفية وتحقيقه ان الشعر هو الكلام الموزون بصنع الموزون
وانه لا يصدق على شيء مما ذكرنا انه ما يصدر عنه تعالى فلا عن الوحي والحكمة
والمصلحة فالاوط واما فالمصلحة فيه هو ارشاد العباد الى الاحكام الدينية
او الدنيوية لا الوزن وان كان صادرا عنه بارادته واختياره وهذا معنى
كونه اتفاقيا صادرا عنه بلا قصد فاندفع ما يتوهم من ان الوزن من الامور
الممكنة التي تستند الى الفاعل المختار فكيف يقع اتفاقا بلا قصد اليه وهذا
وقد يقال بعد تسليم ما سبق ان التغليب باطل والسع فيجوز ان تكون تلك
الاية واردة على سبيل التغليب ونحن نقول معنى الاية وما علمنا محمدا بتعليم القرآن الشعر

وما

وما هو بشعر والاحتياج الى التغليب انما يكون اذا اريد بالقرآن ما يشمل
الكل والبعض وجعلت تلك القضية كلية واما اذا كانت مهملة او اريد به
المجموع من حيث هو المجموع فلا ثم ان سياق الاية يأبى عن التغليب ولا علي
ايضا لما قلناه وكذا سبب نزولها كما لا يخفى على من نظر فيها ووقف على سبب
نزولها كما لا يظهر ان المراد بالشعر هو الكلام المؤلف من مقدمات خيالية كما في
كل شعر به سياق الاية فانه قرآن مبين وكتاب كريم يوعظ به الانس والجن
وذكر سماوي يتلوه في المحاريب ويتبع في المتعبدات وينال بتلاوته والعمل بما
فيه الى سعادة الدارين فكم بينه وبين الشعر الذي هو من همزات الشياطين
ولم يقصد به التحقيق بل التخييل الجاري مجرى التصديق وشتان ما بين المرادين
فلا ينبغي صدوره عن الصادق المصدوق المامور بالدعوة الى سبيل
الرحمن بالجدل والخطابة وذرايع البرهان قال الله تعالى ادع الى سبيل ربك
بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن والثالث ان في
قوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ونحن نجد فيه من الاختلاف
المسموع من القرآن ما لا يعد ولا يحصى وبه ظهر ان جهة الاعجاز ليس هو
سلامته عن الاختلاف ورد بان المراد بذلك هو التفاوت في مراتب البلاغة
بحيث يكون بعضه قاصرا عن رتبة وبعضه بالغا العليا والرابع انه اخبر بانه
لئن اجتمعت الجن والانس لا يأتون بمثل اقصر سورة منه مع انه قد حكي

فيه عن موسى عليه الصلوة والسلام احدى عشرة آية اعني قوله رب اشرح
لي صدري الى قوله انك كنت بنا بصيرا وقد اعترف موسى عليه الصلوة والسلام
بان هارون افصح منه لسانا وردّ بان الحكي لا يلزم ان يكون على هذا النظم
وقد اختار بعضهم ان المتحدى به سورة من الطوال وعشر من الاوسط
والقصار كلها والخامس انه قد ذكر فيه انه لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان
مع قوله فوربك لنسئلنهم اجمعين عما كانوا يعملون فانهما متناقضان فلا يكونان
على الصدق وردّ بمنع تحقق شرائط التناقض فيهما والسادس انه قد ذكر
فيه قوله ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا والجواب ان
المراد قدرنا اجزائكم المادية ثم الصورية ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ويجوز
ان يكون الخطاب لآدم والجمع للتعظيم والتعبير عنه بالاسم الظاهر فيما بعد سلوك
الى طريق الالتفات الذي هو فن من البلاغة اولنا باعتبار ان خلق
اصلنا هو خلق لنا في الجملة فتدبر ثم ان المولى المؤلف لقد اكتفى في المدلول
على قوله واعظم الآيات قرآن لكنه اختار في الدليل اعني قوله لما عجزوا فانه
انما يدل على كونه معجزا كما قرر لا على كونه اعظم من سائر المعجزات بل الدليل عليه
هو انه بعد تواتر اعجازه بوقوعه في الطبقة العليا من البلاغة والبراعة
يشتمل على الاخبار عن المغيبات الواقعة وعلى المعارف الالهية والاسرار
النبوية ومكارم الاخلاق السنية ومحاسن الافعال المرضية والادب و

الى

الى المصالح الدينية والدنيوية مع بقائها على مرّ الدهور والاعصار بحيث يرجع
الناس في جميع الاقطار والامصار ويمكن ان يكون ما ذكره المحقق ان ردّه
الى هذا فانه يعجز كل الناس انما يتصور فيما بقي وحيث هدونه
ولكن ايضا نقول ان العجز عن سورة منه مما يدل على الاعظمية ايضا فتدبر قال
معراجه واقع يقظان في بدنه بآية ومن حيث وجدان
اقول اختلف في معراج النبي صلى الله عليه وسلم انه كان في اليقظة
او في المنام فعن عائشة رضي الله عنها انها قالت والله ما فقد جسد
رسول الله ولكن عرج بروحه وعن معاوية انما عرج بروحه وعن الحسن
كان في المنام رؤيا رآها والاكثرون انه في اليقظة بجسده الى المسجد
الاقصى بشهادة الكتاب ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة ثم الى الجنة
او العرش او الى طرف العالم بخبر الواحد وعند قوله بآية ومن حيث وجدانا قال
ووقوعه كان تكرارا وقد دفعوا به تعارض ما دل الحديثان
اقول دل حديث ابي صعصعة على انه كان في الحطيم وحديث ابي ذر انه
كان من بيته فجمع بعضهم بانه قد تكرر والاول في المنام كما ينبئ عنه اول حديث
ابي صعصعة والثاني في اليقظة كما يدل عليه حديث ابي ذر ومنهم من قال بلا
تكرار وقوعه مرة من مكة الى السماء كما في حديث ابي صعصعة ومرة
منها الى بيت المقدس ثم الى السماء وهو المشهور المذكور في الروايات فظ قال

ودينها ناسخ الاديان الجمعها ولم يكن نسخها جهلا للديان
اقول هذا رد لما عليه اليهود من انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وثبات
شريعة موسى الى يوم القيامة وقوله ولم يكن نسخها الخ اشارة الى ادعائهم انكم
به في ذلك وهو ان ثبوت نبوته يستلزم انتفاء بعض شرايع من قبله
وارتفاعها والا يلزم الجهل على الله تعالى او البدا في مانشرعه به وكلاهما محال لانه
وذلك لان كل حكم يشتمل على مصلحة البتة فاما ان لا يعلم هو فوت تلك المصلحة
بالنسخ والرفع فيلزم الجهل او علم لكن راى رعايتها اولا ثم اهملها ثانيا لا
بسبب فيلزم البدا وتحقيق ما ذكره المحقق في رده ان التكليف كما ينقسم
الى تكويني والزامي فكما ان الاول يتبدل بحسب تبدل المتعلقات في
الاوقات المختلفة لحكم ومصالح لا تحصى وذلك كما في النطفة فانه يتعلق
به اولا ثم يتبدل الى العلقة ثم الى المضغة ثم الى العظام ثم الى كسوتها لحما
ثم الى خلق آخر فتبارك الله احسن الخالقين وكما ان كل جزء منها ناسخ
للاول ولاحق للاولى اى ان يجد كمالها ولم يلزم منه جهل المكون اصلا فكذا
الثاني يتبدل بحسب تبدل متعلقاته من الاشخاص والاحوال في الاوقات
المختلفة لحكم ومصالح مقاصد الشرع الى ان يبلغ رعايته وجهين
الاسلام والاخلاقية كما الدين بل المتدين بما سوى ذلك من الاديان قال
وربما نقض لكن ما رواه ابدا بنسخ توراة موسى بن عمران

اقول

56 اقول هذا جواب عما يتوهم من ان دين موسى عليه الصلوة والسلام
لو كان مما ينسخ لوجب النص به وتعليمه لاصحابه والجواب بان التنصيص
بنسخ الاديان لا يجب على الانبياء اذ ربما يفضي ذلك الى قلق واضطراب
في عقائد الامم او يكتفى في ذلك بدلالة الحال كما في مواعدة موسى عليه الصلوة
والسلام ثلثين ليلة ثم اتمه باتمامه بالعشر بعدها ولو سلم فيجوز ان
يقع النص من ابناء عمران لكنهم كتموه ذلك ومنعوا عنه لغرضهم ان لا يحقق قال
الانبياء بريئون انما هي كفر وكذب وعن فسق بالبيان
اقول ذهبت الازارقة من الخوارج الى جواز صدور الذنب عن الانبياء
فانهم يجوزون الكفر عليهم بناء على ان كل ذنب كفر عندهم بل قالوا بجواز بعثة
نبي وانه علم الله كفره بعد البعثة وقالت الشيعة يجوز اظهار الكفر عند
خوف الهلاك ورده صاحب المواقف بانه يفضي الى اخفاء الدعوة
بالكلية اذ اولى الاوقات بذلك وقت الدعوة وبتعبات رح الفاضل فانه
ايضا ما ذكره منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما الصلوة والسلام
في زمن نمرود وفرعون لشدة خوف الهلاك فيه وانت خبير بان ما ذكره
انما يفضي الى جواز اخفاء الدعوة بالكلية لا وجوبه ووقوعه فلا ينافيه
وقوعها من موسى وابراهيم عليهما الصلوة والسلام عند شدة الخوف
واما صدور الكذب عنهم في دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ

والامارات دالة المصلحة والاحكام الدينية فالاكثرون على امتناعه مطلقا والا
لورد نقضا على دلالة المعجزات وجوّزه القاضي ابو بكر فيما اذا كان على
سبيل السهو والنسيان فان المعجزات انما تدل على صدقه فيما هو متذكر له
واما ما يقع منه سهوا ونسيانا فلا دلالة لها على صدقه فيه اصلا فلا نقض
قطعا واراد بالفسق غير ما سبق وما سيأتي من الصغائر للاختلاف
فيما بينهم وهو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة والا لكان
ذكرها فيما بعد تكرارا وذهب اكثر المعتزلة الى جواز صدور ذلك مطلقا
ووافقهم منا امام الحرمين وقال الجبائي منهم انما يجوز صدور الصغائر
عنهم اذا كان على سبيل السهو او الخطاء في التأويل وقال اكثر الاصحاب
بل على سبيل السهو والنسيان فقط اذا تمهد هذا عرفت ان الاولى
حذف قيد الاتفاق من البين بل ترك قيد الاعلان ايضا لايهامه بجواز
صدور الفسق عنهم اذا كان بطريق الاخفاء وكان المحقق لم يقيد بالمخالف
في عدم جواز الكفر عليهم وجعل قيد الاعلان متعلقا به ايضا ردا لما ذهب
الشيعة من جواز الكفر عليهم بالاعلان تقية فتدبر **قال**
وعن كبائر عمدا عند اكثرنا وخسة مثل تطفيف باوزان
اقول ذهبت الحشوية الى جواز صدور الكبائر عن الانبياء عمدا ومنعه
الجمهور من المحققين ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى ان ذلك مستفاد

من الشرع اذ لا دلالة للمعجزات عليه وقالت المعتزلة صدور الكبائر عنهم
عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم في اعين الناس
وذلك يؤدي الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لاوامرهم ويلزم منه فوات
الغرض فوجب على الله تعالى زجرهم عنها اصلاحا للعباد واما صدوره عنهم على سبيل
(اي الكبائر)
السهو والنسيان فالاكثرون على جوازه والمختار امتناعه ايضا وقد اتفقوا
على امتناع صدور ما يدل على الخسة ودناءة الهمة عنهم سواء كان عمدا او على
سبيل السهو والنسيان كسرقة لقمة او حبة او تطفيف في نقص بالمكاييل
وان وزان هذا الحكم فيما بعد الوحي والاتصاف بالنبوة واما قبله فالجمهور
من اصحابنا على انه لا يمتنع عنهم كبيرة فضلا عن صغيرة اذ لا دلالة للمعجزات
على انتفائها عنهم قبله ولا سمع ايضا يدل عليه وقد ذهب اكثر المعتزلة الى
امتناعها عنهم فيه ايضا لادائها الى النفرة الموجبة لفوات مصلحة البعثة و
منهم من قال بامتناع ما ينفر الطباع عنهم سواء كان صادرا عنهم او عن اهليهم
وقالت الروافض لا يجوز على الانبياء ذنب اصلا سواء كان كبيرا او صغيرة
لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء في التأويل بعد الوحي وقبله ايضا لنا قوله تعالى
حكاية عن ابليس على سبيل التصديق لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
مع قوله ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين
فانه يدل على ان بعضا من العباد لم يغوهم ابليس عليه اللعنة ولم يتبعوه قط

وهم الانبياء والائمة غيرهم افضل لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وانه باطل
بالاجماع ثم ان صدورها عدا الصغائر الخسة على سبيل السهو والنسيان مما
لا ينكر اجماعا فيكون خارجا ويبقى الائمة فيما سوى ذلك على العموم فانه فان
لا يعد الائمة من الذين اغواهم ابليس واتبعوه بمجرد ارتكاب كبيرة على سبيل
السهو او صغيرة وان كان بطريق العمد ولو سلم فاللازم من ذلك عصمة
بعضهم والكلام في الكل فان صدور الذنب عنهم انما هو بوسوسة واضلال
ولا معنى للاغواء والاتباع سوى ذلك واذا ثبت عصمة بعضهم فيثبت
عصمة البعض الاخر لعدم القائل بالفصل **قال**

تأول القصص الدالة على ذنبهم بانه قبل وحي او بنسيان

اقول لما احتج الخصم على ما ذهب اليه بقصص الانبياء التي نقلت
في القرآن والاحاديث والاخبار فانها تشعر بصدور الذنب عنهم حال النبوة
ارشد المحقق الى الجواب اجمالا بان ما نقل منها بطريق التواتر وما يمكن له
محمل اخر يحمل على انه كان قبل البعثة او من الصغائر الصادرة عنهم بطريق
السهو والنسيان فان قيل كيف يكون الصغيرة الصادرة على خلاف العمد
ذنبا ويستغفرون عليها اجيب بان ذلك لعظمة منهم او لقصدهم بذلك هضم
انفسهم ومن اراد الوقوف على الجواب التفصيلي فليرجع الى المطولات
والكتب المؤلفة لدفع المطاعن عن الانبياء **قال**

وللنبيين

وللنبيين رجحان على ملك تعليم علم وتكريم بدلالة

اقول ذكر في المواقف انه لا نزاع في ان الانبياء افضل من الملائكة
السفلية الارضية وانما النزاع في الملائكة العلوية السماوية فقال اكثر
اصحابنا الانبياء افضل منهم ايضا وعليه الشيعة واكثر اهل الملل وقالت
المعتزلة وابو عبد الله الحليمي والقاضي ابو بكر منا الملائكة افضل منهم
وعليه الفلاسفة لنا وجوه الاول انهم امروا بالسجود لآدم سجود
تعظيم وتكريم كما يدل عليه قول ابليس ارايتك هذا الذي كرمت علي وانا
خير منه والذي يقتضيه العقل والحكمة هو الامر بتعظيم المفضول للافضل
لا العكس ويرد عليه انه انما يدل على كونه افضل منهم في وجه او في وقت
والمدعى كونه افضل منهم مطلقا في كل الاوقات والثاني ما ارشد اليه
المحقق اولا وهو ان الله تعالى علم آدم عليه الصلوة والسلام من الاسماء
ما لم يعلمها الملائكة والعالم افضل من غيره لقوله تعالى والذين اوتوا العلم
درجات وقوله قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ويرد عليه ان
فيهم من هو عالم بجميع الشرائع النبوية لكونه واسطة فيما بين الله تعالى و
انبيائه بل بشرائع الملكوت وتكاليفهم ايضا فلا يعارضه علم آدم عليه الصلوة
والسلام بالاسماء في وقت السؤال كيف وقد علموا ذلك ايضا فيما
بعد فان قلت فهو معلم والملائكة متعلمون والمعلم افضل من المتعلم

قلت لا نزاع في انه افضل منهم من هذا الوجه وانما النزاع في الافضلية من
كل الوجوه والثالث ما رمز اليه ثانيا وهو قوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم
فان التكريم المطلق الواحد من الاجناس يدل على افضليته من غيره فان قلت
التكريم لا يوجب التفضيل سيما مع قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا
فانه يشعر بعدم التفضيل على القليل الذي هو الملك اجماعا على انه قد
وصفهم في كلامه ايضا بانهم عباد مكرمون فان صيغة التفعيل للتكثير
والمبالغة فالمعنى كرمنا بني آدم زيادة تكريم وفضلناهم على كثير ممن خلقنا
زيادة تفضيل فيفهم منه افضليتهم على قليل من مخلوقاته وهو الملائكة
الكرام في الجملة فان قلت الآية انما تدل على ان جنس البشر افضل من
جنس الملك فيفهم منها كون جميع افراد ذلك افضل من جميع افراد هذا
والمدعى كون الانبياء افضل منهم فقط قلت نعم اذ قد خرج منها غير الانبياء
من افراد البشر بالادلة الدالة على ان خواص الملك افضل منهم فبقيت معمولة
فيمن علاهم من الانبياء مقتضيته الرابع ان للبشر عوائق عن العبادات
من الشهوة والغضب والحرص والوهم والخيال وحاجاته التي تغلبه
لاوقاته ولا شيء من ذلك يوجد في الملائكة فالعبادة معها تكون ادخل
في الاخلاص والشوق فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها لقوله صلى الله عليه وسلم
افضل الاعمال احمزها وروايته المعنى ما كان فيه زيادة مشقة منها

الصادرة

الصادرة عن واحد منها افضل من الصادرة عن ذلك من غير مشقة زائدة
اذ لا دليل على العموم في الاشخاص فضلا عن الاجناس وكيف لا
والعموم يقتضي ان يكون العوام افضل من الانبياء والملائكة ايضا اذ لا شك
ان تلك الصفات العائقة ازيد فيهم فيكون عبادتهم افضل وثوابهم عليها
اكثر ولو سلم ذلك في الاشخاص فلا تم في الاجناس كيف وتلك الصفات
هي الحجب القوية عن تجلي انوار الله تعالى والعبادات انما هي وسيلة
الى نقض آثارها وقمع دواعيها ليتوصل الى الاقتباس من الانوار الربانية
على ما رمز اليه الخليل صلوات الله عليه بقوله ارني كيف تحيي الموتى الآية
وتحقيقه ان الانسان جامع بين ما للملك من العقل الذي لا شهوة فيه وبين
ما للبهيمة من الطبيعة التي لها شهوة وغضب وغير ذلك فمن غلبت
عليها طبيعته الحيوانية واستولى آثارها فاولئك كالانعام بل هم اضل
سبيلا لتضييعهم بالكلية ما تقتضيه العقل من العلوم والحكم والقوة
العقلية وهو في بمنزلة الميت لا اثر له واليها قد عبر عنهم الخليل بالموتى
ومن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت منقادة لها مقترنة
بحبه من ابتهاجه وانواع العبادة او لصفاء في جوهره فاولئك هم الذين
يكونون كيوة الله تعالى ومن شهدوا جماله وجلاله ثم ان مقتضى هذا الترتيب
ان لا ينحصر تلك الفضيلة بالكلية بل يبقى له اثر في الجملة على ما رمز اليه صلى الله عليه وسلم

اعلم ان حمل الآية على هذا المعنى الحى لعرف لفظ مخالفة بينة بلا مروة اليه ولا قرينة عليه باطل لوجوه حمل النصوص على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي قطعية عنها اصلا الشريعة وما هذا الا مذهب الباطنية الملاحدة والمقصود ابطال الشريعة عارفي دام [illegible]

بقوله انه او الخليل بذبح تلك الطيور وابقاء رأسها عنده ولعل الله تعالى اشار اليه
بقوله ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا اي ضع على كل عنصر من العناصر الاربعة
التي هي اركان البدن شيئا منها ولذا قال صلى الله عليه وسلم انه ليغان
على قلبي واني استغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة ولما كان تجرد
الملائكة عن الحجب ظاهرا لم يتصور هناك حجاب مانع اصلا فيستغرقون
دائما في الانوار الربانية ويسبحون الليل والنهار ولا يفترون ومن هاهنا
ظهر فساد ما قيل ان من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم وذلك تقتضي
ان يكون ان من غلب طبيعته خيرا من الملائكة واحتج المخالف بوجوه منها
قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون
فانه يقتضي ان يكون الملائكة افضل من المسيح لغة وعرفا فكذا من غيره
اذ لا قائل بالفصل والجواب ما حققه الامام في الاربعين من ان الفضل المختلف فيه
في هذه المسألة هو كثرة الثواب وهي لا تحصل الا بنهاية التواضع والخضوع
وكون العبد بنهاية التواضع لله تعالى لا يلائم صيرورته مستنكفا من عبوديته
تعالى بل ينافيها ويناقضها فامتنع ان يكون المراد من الآية هذا المعنى واما
اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والقوة الكاملة فانه مناسب للتمرد
وترك العبودية فالنصارى لما شاهدوا من المسيح احياء الموتى وابراء
الاكمه والابرص اخرجوه بهذا القدر من العبودية الى الالوهية فقال الله

تعالى

تعالى ان عيسى لا يستنكف بسبب هذه القدرة عن عبوديتي ولا الملائكة المقربون الذين
هم فوقه في القدرة والبطش مع الاستيلاء على عالم السموات والارض فالآية
انما تدل على ان الملك افضل من البشر في القوة والبطش والكلام انما هو في
الافضلية بمعنى كثرة الثواب وقد يقال الداعي الى تسميتهم المسيح الها انما هو خلقه
من غير اب وهذا المعنى اقوى في الملك لخلقه بلا اب ولا ام ايضا مع انهم لا يستنكفون
من عبودية الله تعالى فضلا عن عيسى عليه السلام وبذلك ظهر بطلان استدلالهم
على ذلك بان الملائكة قوية على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام ولا يستثقلون حمل
الاثقال ولا يستصعبون نقل الجبال فالرياح تهب بتحريكها والسحب يعرض ويزول
بتصريفها والزلازل تكون بقوتها وكذا الامور العلوية كذلك ثم لما كان في
استدلالهم بقوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ووجه استدلالهم
ان الله تعالى احتج بعدم استكبار الملائكة عن عبادته على ان البشر يجب ان
لا يستكبروا عنها ولو كان البشر افضل منهم لما تم هذا الاحتجاج فان السلاطين
اذا ارادوا تقرير وجوب طاعتهم على رعيتهم يقولون ان الملوك لا يستكبرون
عن طاعتي فكيف هؤلاء المساكين واما استدلالهم بالعندية فضعيف
ايضا لورود مثل ذلك في حق البشر قال الله تعالى في مقعد صدق عند مليك
مقتدر وقال عليه الصلاة والسلام حكاية عنه تعالى انا عند المنكسرة قلوبهم
بل هو اقوى كما لا يخفى ومنها ان من الملائكة من هو رسول الى الانبياء

فتبين قال ما ... والقوة العظيم ... والمكر ... ونحوه

والرسل افضل من امته ورد بان الملك قد يرسل واحدا الى جمع عظيم
ليكون متوليا لامورهم وحاكما عليهم فذلك الشخص يكون افضل منهم واما اذا
ارسل شخصا واحدا الى واحد للاعلام كما اذا ارسل واحدا من عبيده
الى وزيره فالظاهر ان المرسل اليه اجل منه قدرا واعلى رتبة والرسول كواحد من
خدامه ومنها قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن
له الرحمن وقال صوابا فان المقصود منه شرح عظمة الوقعة وبيان عظمته
على وجه ابلغ ولو كان في الخلق طائفة قيامهم بين يدي الله تعالى وتضرعهم في
حضرته اقوى في الانباء عن عظمته وكبريائه من الملائكة لكان ذكرهم في مثل
هذا المقام اولى وقد قررنا ما يمكن التفصي عنه فتذكر ثم الانصاف
ان الافضلية بمعنى زيادة القدرة والقوة والبطش ظاهرة في الملائكة
واما الافضلية بمعنى كثرة الثواب عند الله تعالى فعلمها عند الله تعالى
ولا طريق لنا الى الجزم بها فليتدبر قال

وللولي كرامات كما نقلت عن آصف وابي الدرداء وسلمان

اقول وذهب الجمهور منا وابو الحسين البصري من المعتزلة الى
ثبوت الكرامات للاولياء وانكرها اكثر المعتزلة ووافقهم الاستاذ الحليمي
منا لنا قصة اصحاب الكهف ومريم وآصف وابي الدرداء وسلمان
ورؤية عمر رضي الله عنه على المنبر جيشه بنهاوند حتى قال يا سارية الجبل الجبل

وسمع

وسمع سارية ذلك وهذا معنى قوله وصدر عن الفاروق عنا جبل
والبعد بينهما مع الغدو مسيرة شهر واحتج المخالف بانها لا تتميز عن المعجزة فيفسد
باب اثبات النبوة واما القصص المذكورة فبعضها ارهاص لنبي بعدها وبعضها
معجزة لنبي معاصر لها ورد بانها تتميز عن المعجزات بوجوب مقارنة الدعوى
والتحدي في المعجزة ولا يجب شيء من ذلك في الكرامة وبهذا ظهر بطلان جعلها معجزة
النبي وجها وستأتي تلك القصص تشهد على انها لم تكن لتصديق الانبياء
فكيف يكون معجزة لهم على ان ذلك لو صح لبطل كثير من المعجزات قال

ففضل النبي جلي بل نبوته فاقت ولايته في قول الاخوان

اقول فضل نبينا صلى الله عليه وسلم على سائر الانبياء ظاهر لانه
مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسل ومعجزته الباهرة باقية
على الدوام الى يوم القيامة وشريعته ناسخة لجميع الشرائع والاحكام
وشهادته قائمة في القيامة على كافة البشر وشفاعته عامة لم يؤخر
على ما دلت عليه الآيات والاحاديث واما قوله عليه الصلاة والسلام
لا تخيروني على موسى ابن عمران وما ينبغي لعبد ان يقول انا خير من يونس
فعلى سبيل التواضع منه كيف وقد قال انا اكرم الاولين والآخرين
وانا سيد ولد آدم ولا فخر واما الافضل بعد محمد عليه الصلاة والسلام
من الانبياء ففيه خلاف وتفصيل مذكور في شرح المقاصد وكلمة بل في

قوله بل نبوته للنبي والمعنى ان فضل النبي جلى على الولي لكونه مشرفا بالوحي
ومشاهدة الملك وكونه مبعوثا لصلاح العالم ونظام امور المعاش والمعاد بل
نبوته حال كونه فائقة على ولايته ايضا جلية ويحتمل ان يكون نبوته مبتدأ و
فائقة خبرها والجملة معطوفة على ما قبلها فالمعنى ان فضل النبي على الولي
الذي لا نبوة له وتفوقه منه اوضح بل مرتبة النبوة فائقة على مرتبة الولاية
التي كانت معها وعلى التقديرين يكون ان ذلك اى الرد على من زعم ان
مرتبة ولاية افضل من مرتبة نبوته ويمكن ان يكون خبر نبوته محذوفا وفائقة
فائقة مع ولايته والمعنى ان فضل النبي جلى بل نبوته ايضا جلية حال
كونه ولايته فائقة عليها فهو ان ذلك منه اى مما نقلناه عن بعض العارفين
من ان مرتبة ولاية عليه السلام افضل من مرتبة نبوته وعليك الاختيار ثم الاختبار **قال**
وافضل الناس بعد الانبياء ابو بكر لتصديقه من قبل اقران
اقول ذهب اهل السنة وجماعة من قدماء المعتزلة الى ان افضل
الناس بعد الانبياء عليهم السلام ابو بكر رضي الله عنه وذهب الشيعة الى ان
الافضل منهم علي بن ابي طالب وهو مذهب المتأخرين من اهل الاعتزال
واحتج الاصحاب على ذلك بالكتاب والسنة والاثر والامارات اما الكتاب
فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من
نعمة تجزى فان المراد به اما ابو بكر او علي او لا ثالث يراد بالاتفاق لكن

وعلى من زعم ان مرتبة الولاية مطلقا افضل من مرتبة النبوة مطلقا ح

قوله

قوله تعالى وما لاحد عنده من نعمة تجزى يمنع ارادة الثاني لما ان للنبي عليه السلام
على علي بن ابي طالب من نعمة التربية فتعين الاول كما ذهب اليه كثير من المفسرين
واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم لابي الدرداء حين كان يمشي امام
ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين
والمرسلين على احد افضل من ابي بكر واما الاثر فما روي عن ابن عمر انا كنا
نقول ورسول الله حي افضل امة النبي عليه الصلوة والسلام بعده ابو بكر
ثم عمر ثم عثمان وعن علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم

ثم عثمان ح

واما الامارات فما تواتر من ايام ابي بكر من تألف القلوب وتتابع الفتوح وقتال
اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام
وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع ان لهم قوة كاملة
وشوكة شاملة واموالا وافرة واستدل المحقق على افضلية ابي بكر
بتصديقه النبي صلى الله عليه وسلم والسلام قبل الاقران اى جميع الناس
على ما عليه الاكثرون وصرح به حسان بن ثابت وانشده على رؤس الاشهاد
ولم ينكر عليه احد ويؤيده قوله عليه الصلوة والسلام اين مثل ابي بكر كذبني
الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني
بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف او اراد بالاقران من بلغ رتبة التكليف
من الناس فانه اسلم قبل علي وانه كان اسبق منه كما يدل عليه ما روي عن علي

الفارسي انّ اوّلكم ورودا على الحوض اوّلكم اسلاما علي بن ابي طالب وعن عبد الله
بن الحسن كان امير المؤمنين يقول انا اوّل من صلى واوّل من آمن بالله ورسوله
ولم يسبقني احد الى الصلوة الا النبي عليه السلام والى غير ذلك الا انه كان صبيا
كما يوجد به الاثر المنقول عنه وابو بكر رضي الله عنه اسلم حين كونه بالغا عاقلا
ولا شك ان ايمان البالغ الصادر عن استدلال افضل من اسلام الصبي
ولو سلم بلوغه الا انه لم يشتهر فيما بين الناس فلم يحصل بسبب اسلامه قوة
وشوكة في الاسلام واما ابو بكر فكان شيخا محترما اجنبيا فحصل بسبب اسلامه
قوة عظيمة في الاسلام الا يرى انه لما اسلم اشتغل بالدعاء والتوجه
الى الله تعالى فاسلم ببركة دعائه على يده عثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد
ابن ابي وقاص وعثمان بن مظعون الى غير ذلك فكان افضل من اسلام
علي واحتج المخالف ايضا بالكتاب والسنة والامارة اما الكتاب فقوله تعالى فقل
تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم الآية
فانه اراد بانفسنا عليا رضي الله عنه لانه عليه السلام حين دعا وفد نجران الى المباهلة
خرج معه علي والحسن والحسين وفاطمة فقط ويقول انا اذا دعوت فامّنوا
ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبي يكون افضل ورد بانه اراد بنفسنا
نفس النبي عليه السلام وهذا كما يقال دعوت نفسي وقد يقال بل المراد
جميع قرابة النبي صلى الله عليه وسلم وخدمه ممن نزل عرفا منزلة نفسه عليه السلام

وليس

وليس شيء اذ يلزم الاستدلال ذكر الابناء قبلها واما السنة فقوله عليه السلام
اللهم ائتني باحب خلقك يأكل معي هذا الطير فاتاه علي واكل معه ولا شك
ان الاحب الى الله افضل عنده ورد بانه لا يفيد كونه احب الى الله من
كل وجه بل من بعض الوجوه ولا كلام فيه واما الامارة فما اجتمع فيه
من الكمالات العلمية والعملية ولهذا كان مرجعا في كثير من الوقايع ومسند
الجم الغفير من العلماء مع ماله من الشجاعة التامة والقدرة الكاملة
ولهذا قال سيد المرسلين لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار وقال عليه السلام
في يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين والجواب ان اجتماع الكمالات
العلمية والعملية لا اختصاص له بعلي بن ابي طالب بل هو متحقق في غيره
ايضا واما حديث الشجاعة والقدرة الكاملة فعلى تقدير اختصاصها به
لا يدل الا على الافضلية بمعنى كثرة الخصال الحميدة فيه والكلام في الافضلية
بمعنى كثرة الثواب عند الله تعالى فان قلت قد تحقق منه بسبب شجاعته وقوته
من الجهاد وضرب الاقارب ما لم يوجد في غيره وانه خير من عبادة الثقلين
كما مر قلت يمكن ان يثبت في غيره جهة اخرى لا يوجد مثلها فيه فلا يحصل
الجزم بافضليته بتحقق ذلك فيه واعلم ان امثال هذه التاويلات تجري ايضا
فيما ذكره الاصحاب فلا يعتمد عليه في مثل هذا الباب فالاولى فيه الاقتصار
على الاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين ولا يطول بذكره الكتاب فان

وبعده عمر الفاروق اذ هو في اظهار دين رسول خير معوان

اقول ذهب اهل السنة الى ان الافضل بعد ابي بكر رضي الله عنه من الاصحاب هو عمر بن الخطاب رضي الله عنه واستدلوا عليه بالسنة والاثر والامارة اما السنة فبقوله صلى الله عليه وسلم خير امتي ابو بكر ثم عمر واما الاثر فقد مر ذكره في تفضيل ابي بكر واما الامارة فهو ما اشار اليه المحقق من انه خير معوان دين الاسلام لما تواتر في زمن خلافته من فتح المدائن وقهر الاكاسرة واخذ الخراج من القياصرة وقتل عددهم وهدم دولهم والسبي من اموالهم واولادهم وترتيب الامور وسبل الجمهور واقامة العدل والانصاف على الفقراء والمساكين مع اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها قال

وبعد ذلك قد افتخرت بجنا ان لا تردد في تفضيل عثمان

اقول ذهب كثير من الاصحاب الى ان الافضل بعد عمر من الصحابة هو عثمان بن عفان وتمسكوا فيه بالاثر والامارة واما الاثر فقد مر عن ابن عمر واما الامارة فما تواتر في عهد خلافته من فتح كثير من البلاد وعلاء لواء الشرع الى السماك واجتماع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من تجهيز جيش المسلمين والانفاق في نصرة الدين بالهجرتين وكونه ختنا للنبي صلى الله عليه وسلم على ابنتين وبلوغه [illegible]

القصوى

64

القصوى في الحياء من الثنين وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في حقه عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقال عليه الصلوة والسلام الا استحيي ممن يستحيي منه ملائكة السماء وقال عليه السلام انه يدخل الجنة بغير حساب وقد نص المحقق على كونه افضل من علي بن ابي طالب باتفاق المشايخ وحكمهم بانه افضل منه من غير تردد وفيه رد على من تردد منهم فيما بينهما او مال الى افضلية علي من عثمان بن عفان ن ن ن قال

وبعد ذلك علي وهو اقربهم الى النبي واعظم بني افنان

اقول المراد بسياق كلامه تعليل افضلية علي ممن بعده بكونه اقرب الى النبي صلى الله عليه وسلم نسبا فان عباسا وان كان عم النبي عليه السلام الا انه اخو عبد الله من الاب وابو طالب كان اخاه من الاب والام وبكونه اوفر حظا فيما بين الاقران لكونه زوج فاطمة التي هي سيدة نساء العالم الا ان المحقق لم يتوجه به لما يرى على ظاهره اثر الاهمال فتدبر قال

الحشر والبدا امكانا وتمييزا ونفي مدخل اوقات سوى ان

اقول ذهب الطبيعيون من الفلاسفة الى نفي الحشر لان في بناء على ان عبارة عن هذا الهيكل المخصوص وانه يفنى بالموت فيمتنع اعادته لامتناع الاعادة على المعدوم وذهب الالهيون منهم الى القول بالمعاد الروحاني وامتناع الجسماني لما مر وذهب اكثر المتكلمين الى العكس من ذلك



ومنهم من جمع بينهما وجزم بثبوت الاعادة للارواح والابدان جميعا وعليه
الاعتقاد وثانيها ان المبدأ اي الايجاد اولا والمعاد اي الايجاد ثانيا اوان متحدان
في الماهية وانما يختلف بحسب العوارض الخارجة عن ماهيتها فيلزم من
امكان الاول امكان الثاني والا يلزم الاختلاف في لوازم الطبيعة الواحدة
وانه محال فان قلت ثبت ان الايجاد اوممكن نظرا الى ذاته لكنه يجوز ان
يمتنع في الزمان الثاني لفقد شرط او وجود مانع قلت المدعى ليس الا
جوازه وامكانه نظرا الى ذاته فلا ينافيه جواز امتناعه بغيره ثم لو استدل
بذلك على وقوع الحشر وتحققه لورد ما ذكرتموه وههنا بحث وهو ان للخصم
ان يمنع اتحاد ماهية الايجادين قياسا على الوجودين فان الوجودات الخاصة
عندهم لما كانت حقائق متخالفة جاز ان يكون ايجاداتها كذلك ولا بد لنفيه من
دليل فان قلت ذلك انما هو فيما اذا كان متعلق الوجود والايجاد امورا
متخالفة واما اذا كان امرا واحدا كما فيما نحن بصدده فلا قلت لو سلم
فيكون الكلام الزاميا مبنيا على تسليم الخصم اياه ولا يلتفت اليه في امثال
هذه المقالات والاقرب ان يقال ان الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وقوعه
محال ومن البين انه لا يلزم من فرض وقوع الاعادة فيجب ان يكون ممكنة وهو
المط فان قلت قد يلزم من فرض وقوعها محال لذاتها كما في اعادة الزمان
قلت بعد تسليم وجود الزمان ليس المدعى صحة اعادة كل شئ فلا اشكال

واحتج

[margin:] كما هو رأي متقدمي المتكلمين [illegible] الاثنينية [illegible] العوارض المشخصة

واحتج المخالف بوجوه الاول انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه وفرضنا
وقوعه لجاز ايجاد مستانف مثله مع فرض وجوده ايضا وحينئذ فيلزم
الاثنينية بدون التمايز وانه بط بداهة والجواب اما ان رأيه المحقق اولا
وهو ان الامتياز بالعوارض المشخصة فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم
ممنوع اذ الاثنينية حينئذ تكون اعتبارية فيكفيها التغاير الاعتباري الثاني
لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة ومن جملتها
الوقت لاعيد في وقته الاول فيلزم ان يكون المعاد عين المبتدأ والجواب
اما ان رأيه المحقق ثانيا وهو نفي كون الزمان من العوارض المشخصة
بشئ من المبتدأ والمعاد والا لكان الشخص الواحد الشخصي متعددا
بحسب تعدد الازمنة وانه سفسطة ظاهرة وقد يجاب بالتزام اعادة
الوقت ايضا ومنع الاتحاد وليس بشئ اذ يلزم حينئذ ان يكون للزمان زمان
وانه بط فلا بد ان يعاد بدونه ويلزم الاتحاد الثالث ان الحكم بصحة العود
يقتضي اتصاف المعدوم حال العدم بصحة العود وانه لا يتصور بدون التمايز
ولا تمايز للمعدوم حال العدم والجواب ان المذهب الحق ان المعدوم متمايز في
العقل حال عدمها وان لم تكن موجودة فيه الا يرى ان اكثر المتكلمين ذهبوا
الى ان الوجود زائد على الماهية وليس ذلك في الخارج فتعين ان يكون
في العقل مع انهم لا يقولون بالوجود الذهني والشيخ الاشعري قد نفى

زيادتها في الخارج وان كان الوجود الذهني فلا بد ان يكون اتصافها بها نظرا الى العقل
وان لم يكن ماهياتها متحققة فيه فان قلت لم لا يجوز ان يكون مراده بذلك
كونها زائدة في الخارج قلت لان ثبوتها لا يكون في الخارج ومن المعلوم
ضرورة ان ثبوت شيء لشيء في الخارج فرع على ثبوت المثبت له فيه فيلزم تقدم
الشيء على نفسه او التسلسل وهو باطل ومن هو ان ثبوت الوجود للماهيات انما
انما هو في نفس الامر منا غير فرض فارض واعتبار معتبر وما ذكر يدل
على كونه بمجرد الفرض والاعتبار وانه باطل قطعا ومن هيهنا [illegible] ايضا بطلان
ما ذهب اليه القائلون بالوجود الذهني من ان قبول الماهيات للوجود انما هو
وزيادتها انما هو حال كونها موجودة في الذهن لان الذهن تجردها عن
الوجود مطلقا سواء كانت خارجية او ذهنية فانها وان كانت موجودة
في الذهن الا ان للذهن ان يأخذها غير مقيدة بهذا الوجود وينظر اليها
فتجدها قابلة له [illegible] الوجود فلا تكون قابلة ولما كان
قيامه بالماهية وقبولها اياه من حيث هي وهذه الحيثية انما يتيسر الا
في العقل فالتزم في زيادته في التصور لا في الوجود العيني فان قلت فنحن
نقول ثبوت الوجود لها انما هو في نفس الامر وانما امتنع ذلك في الخارج لما
تعلق انه في العقل لا انه بالفعل وبينهما بون بعيد قلت فنقول ح البداهة
ان [illegible] ثبوته لها في الخارج حتى قائمة بعينه في ثبوته لها في نفس الامر

على

على هذا الوجه فيلزم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل في الموجودات المترتبة وعكس الامر
وانه باطل لقيام براهين التطبيق فيها كما لا يخفى على من له ادنى مسكة قال
بل لا احتياج اليه لقول البعض ان الله تعالى يعاد ما عدم منها من الابدان
اقول لما احتج المنكرون للحشر بانه موقوف على اعادة المعدوم بعينه
مع انه ممتنع اما على مذهب من قال ان فناء الاجسام عبارة عن انعدامها
فقط وقد اعترف به الذاهب الى تلك المقالة ايضا واما على قول من قال ان
فنائها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يشير به قصة
الخليل صلوات الله عليه فلان الاجزاء وان لم تكن معدومة الا انه لا شك
في انعدام التأليف والحيوة وكثير من الاعراض الواقعة فيها اشار المحقق
الى الجواب اولا بمنع امتناع اعادة المعدوم وقد تكلم على ادلته وثانيا بمنع
الاحتياج والتوقف على ما ذهب اليه البعض منهم وذلك لان الله تعالى يجمع الاجزاء
الاصلية بوجه ما ويعيد الارواح اليها ولا يضرنا عدم كون المعاد عين الاول
كما ورد في الحديث ولذلك نرى بعض المنكرين باعادة المعدوم يقولون
بحشر الابدان قال امام الحرمين يجوز ان ينعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى وتزول
اعراضها المعهودة المعينة ثم تعاد بعينها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين
احدهما فيبقى التوقف وهو المختار عند بعض المحققين قال
وجزاء اصلية كلا واذا كانت فتلك لم تك اجزاء الحيوان

اقول استدل المنكرون للحشر بانه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزء منه فتلك الاجزاء المأكولة اما ان تعاد في بدن الآكل او في بدن المأكول وايا ما كان لا يكون احدهما بعينه معادا فاشار المحقق الى الجواب بان المعاد هو الاجزاء الاصلية من اول العمر الى آخره لا اي جملة بالتغذية اذ هي فضلة في الآكل ولما اعترض بانه يجوز ان تكون تلك الاجزاء الغذائية التي هي فضلة في الآكل نطفة واجزاء اصلية بالنسبة الى بدن آخر فيعود المحذور اشار الى الجواب بان الله يحفظها عن ان تكون اجزاء البدن آخر فضلا عن الاجزاء الاصلية **قال** ووقوع كل ما نطق الصدوق به من ممكن كالصراط او الميزان

اقول لما فرغ عن بيان امكان الحشر شرع في اثبات وقوعه ووقوع ما يتعلق به من الصراط والميزان والحساب واهوال القيامة الى غير ذلك ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق فتكون واقعة والتصديق بها واجب اما امكان الحشر فلما مر من جواز الاعادة على المعدوم ولان كل ما تم ان الاجزاء المتفرقة المختلطة بعضها ببعض قابلة لنوع ما من الجمع واعادة الارواح اليها واما امكانه غير مخفي ولهذا لم يتوقف به المحقق واما الاخبار فلما تواتر من الانبياء والقول بحشر الابدان وما يتعلق به وقد وقع في مواضع من القرآن وكلام نبينا بحيث لا يقبل التأويل بل التصريح بالفور من الدين فتأويلها بالمعاد الروحاني فقط جور وخروج عن القانون

مكابرة

مكابرة وعنادا والصراط جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف كما ورد في الحديث وانكره المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه ولو امكن ففيه تعذيب لصالح المؤمنين ولا تعذيب لهم يوم القيامة فالمراد به طريق الجنة والسعير على ما يشير اليه قوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وقوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد به الادلة الواضحة وقيل اريد بالعبادات كالصوم والصلوة وقيل الاعمال الردية التي يسأل عنها كانه يمر عليها ويطول المرور عليها بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب منع ذلك بل هو ممكن كالمشي على الماء والطيران في الهواء بطريق خرق العادة ويسهل الله تعالى المرور على عباده الصالحين فمنهم من يمر عليه كالبرق الخاطف ومنهم من يمر عليه كالريح العاصف ومنهم من يمر عليه كالجواد كما ورد في الحديث واما الميزان فالمراد به الحقيقي الذي له كفتان ولسان فانه ولو لم عملا بالحقيقة لامكانه وقد جاء الحديث بتفسيره بذلك وانكره بعض اهل الاعتزال لان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها ولو امكن فعبث لا فائدة فيه بل المراد به العدل الثابت في كل شيء كما يشعر به ذكره في القرآن بلفظ الجمع وقيل المراد به الادراك عن الظاهرة و العقل والجواب ان الذي يوزن هو الصحائف التي يكتب فيها مقادير الاعمال وعلى تقدير اشتمال افعال الله تعالى بالاغراض والحكم والمصالح لعل فيه حكما ومصالح لا تخفى كظهور مراتب اهل الكمال وفضائح اهل

النقصان على رؤس الاشهاد وزيادة مسرة في الاولين والآخرين
وكالترغيب في الحسنات والترهيب عن السيئات وقد يجاب بانه قد تجعل
الاعمال الحسنة اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية فيوزن وفيه نظر قال
والحساب واهوال القيامة او كون سيئاتنا فيها وكذا ان
اقول اما الحساب فلقوله تعالى ان الله سريع الحساب وقوله صلى الله عليه وسلم
حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما اهوال القيامة فكثيرة منها هول
الوقوف قبل النفخة وقيل بعد النفخة ويدل عليه قوله عز وجل وقفوهم
انهم مسؤلون ومنها هول تطاير الكتب قال الله تعالى وكل انسان الزمناه
طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا ومنها هول السؤال
لقوله تعالى فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون ومنها هول شهادة
الايدي والارجل والسمع والبصر والارض والليل والحفظة الكرام الكتبة
يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقوله تعالى
شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم وقوله صلى الله عليه وسلم ما من
يوم وليلة يأتي على ابن آدم الا قال انا ليل جديد وانا فيما تفعل فيّ شهيد
وكذا اليوم وقوله وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد ومنها
هول تغير الالوان لقوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ومنها
هول النداء بالسعادة والشقاوة كما ورد في الحديث واما حوض النبي

صلى الله عليه وسلم

صلى الله عليه وسلم فقد دل عليه وعلى بيان مقداره وكيفيته وكثرة كيزانه
قوله صلى الله عليه وسلم حوضي مسيرة شهر زواياه سواء ماؤه ابيض
من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء
من شرب منه فلا يظمأ ابدا اللهم يسره لنا قال
وما حيوة قبور ما يذاق به لذات نعماء او آلام ديدان
اقول اتفق اهل الاسلام على وقوع نوع من الحيوة في القبر
قدر ما يوجب لذة التنعيم للمؤمنين والم التعذيب لبعض العصاة والكافرين
وخالفهم ضرار وبشر وكثير من المتأخرين من اهل الاعتزال لنا قوله تعالى
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب فانه قد عطف عذاب القيامة على عرض النار صباحا ومساء
فاذا هو غيره وليس ذلك الا في القبر قبل الحشر وقوله ولا تحسبن
الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين
بما آتاهم الله من فضله وقوله عليه الصلوة والسلام القبر روضة من
رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وقوله استنزهوا عن البول
فان اكثر عذاب القبر منه وقوله حين مر على قبرين انهما ليعذبان وما يعذبان
في كبيرة بلى ان احدهما كان لا يستنزه من البول والآخر كان يمشي بالنميمة
وبالجملة الاحاديث الواردة فيه اكثر من ان تحصى بحيث بلغ القدر المشترك

فيما بينا حد التواتر واحتج المخالف بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت
الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حيوة ولا بد ان يكون فيها موت ايضا
تحقيقا للاحياء اذ الثابت بالاتفاق ان الكافر لهم قبل دخول الجنة موتتان
لا موتة واحدة كما يشعر به صيغة المرة وتاء الوحدة فانه قيل كيف صح
استثناء الموتة المذوقة قبل دخول الجنة من الموتة المنفية فيها قلنا
اجاب عنه صاحب الكشاف بان المراد انهم لا يذوقون فيها الموت البتة
فوضع قوله الا الموتة الاولى موضعه على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل
لو كانت الموتة الاولى يستقيم ذوقها في المستقبل لذاقوا فيها الموت
وليس بمستقيم وقد يقال الاستثناء منقطع اي لكنهم ذاقوا الموتة الاولى
ويمكن ان يقال ان المراد لا يذوق اهل الجنة فيها موتا مغايرا في الكيفية
لموت الدنيا كما يذوقه اهل النار فيها فانه قلت فيفهم منها انه لا يذوقوا
موتا مثلها بالموتة الاولى وهو باطل بالاجماع قلنا بل هي ساكتة عن
التعرض لذلك نفيا واثباتا ثم استفيد انتفاؤه من مواضع اخر والجواب
والله اعلم بالصواب ان حيوة القبر لما كانت ضعيفة الاثر كانت
في حكم الموت ومداره بالنسبة الى الحيوة الكاملة والمعنى انهم يتصفون
في الجنة بالحيوة الكاملة الابدية ولا يتجاوزون الى عدمها البتة وبهذا
اندفع ايضا تمسكهم فيه بقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين

ولو كان

ولو كان في القبر احياء لكانت الاحياءات ثلثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر
وقد يجاب بان اثبات الاثنين لا ينافي وجود الثالث وفيه ان الاعداد
من الالفاظ الخاصة الدالة على مدلولاتها دلالة قطعية كما تقرر في اصول الفقه
نعم يمكن ذلك ممن جعل الادلة اللفظية ظنية مطلقا فتدبر ومنهم من استدل
بالاية الكريمة على ثبوت الاحياء في القبر بان المراد بالاحيائين والاماتتين
هو الاماتة قبل الدخول في القبر ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه ايضا
بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر يرشد اليه قوله عز وجل فاعترفوا
بذنوبهم حكاية عنهم فانهم ليسوا معترفين بذنوبهم بسبب الاحياء للحشر
في حيوة الدنيا وفيه انه لا دليل على صدور الاعتراف بالذنوب عنهم في
الاحيائين معا فيكفي لصدق اعترافهم بذلك في حيوة الحشر ومنهم من
قال المراد بذلك هو الاحياء في الدنيا ثم الاماتة فيها قبل الدخول في القبر ثم
الاحياء في القبر ثم الاماتة بعد السؤال فان المقصود ذكر الامور الخفية
لان حيوة الحشر معاينة ومن بعده فلا حاجة الى ذكرها واما حمل الاماتة
الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة بعد
الحيوة في الدنيا وحمل الاحيائين على الاحياء في الدنيا والاحياء في الحشر
ففيه ان الاماتة تقتضي سبق الحيوة ولا حيوة في اطوار النطفة
والانفع للكل من الوجهين ترك الاستدلال بهذه الاية فان الطلاق

الميت على ما يتحقق فيه الادراك بلذة التنعيم والتعذيب ليس اقرب من اطلاق
الاماتة على ذلك على ما يشعر به ظاهر قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم
عند من له ذوق سليم وقد يتمسك المخالف في ذلك بانا نرى ميتا يبقى زمانا
ولا نشاهد عليه اثر التلذذ والتنعيم والتألم فالقول بها فيه سفسطة
وانكار للمحسوس ولو سلم فالتألم والتنعم لا يتصور بدون الحيوة ولا حيوة
مع فقد البنية سيما ممن اكلته الوحوش والطيور وتفرق اجزاؤها في
بطونها وحواصلها سيما فيمن احرق بالنار وصار رمادا تذروه الرياح
الى الارض والسماء والجواب ان عدم الرؤية لا يدل على العدم لجواز ان لا يخلق
الله تعالى رؤيته فينا لحكم ومصالح كما في الملك وغيره ولا نسلم ان البنية شرط
للحيوة ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر ما يصلح ان يكون بنية لها
واعلم ان الاشبه ان الارواح اجسام لطيفة والعادة الالهية جارية
باحياء الاجسام والابدان بجعلها مشابكة لها فاذا فارقتها بعد الموت يعرج
بها الى السماء ويجعل في حواصل طيور خضر تدور في انهار الجنة وتاكل من
ثمارها وتاوي الى قناديل من نور معلقة تحت العرش ان امنت وكسبت
في ايمانها خيرا والا تحيط بها الى سجين ويعذب فيها الى يوم الدين قال
صلى الله عليه وسلم في قتلى احد لما اصيب اخوانكم في احد جعل الله ارواحهم
في اجواف طيور خضر تدور في انهار الجنة وتاكل من ثمارها وتاوي الى قناديل

من

69

من ذهب معلقة في ظل العرش فللخصم ان يجعل جوهر النار صبا فاحوصاء
في الاية الاولى والاحياء والتنعم في الاية الثانية ان رد الى ذلك ويؤول به ما عداها
من الاحاديث فالقطع بذلك بالنصوص المذكورة مما لا سبيل اليه بل غايته الظن تمسكا بظواهرها قال
عقوبة الذنب عدل غير واجبة كذا المثوبة من احسان منان
اقول ذهب الاصحاب الى ان العقاب على الذنب عدل من الله تعالى من غير وجوب عليه
وكذا الثواب على الطاعات لا يجب عليه بل هو فضل واحسان للعباد لانه ملكه
فله ان يتصرف فيه بارادته ثوابا وعقابا من غير لزوم احدهما عنه كاستحقاق
الذم على تركه الا انه يفي بما وعده لان الخلف في الوعد نقص يجب تنزيه الله
عنه وخالفهم المعتزلة فانهم قالوا بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي
على الله تعالى وتمسكوا فيه بان الزام المشاق من التكاليف بدون منفعة
تقابلها ظلم وانه منزه عنه فلا بد من الثواب ثم ان وجوب الفعل انما
يعود في المفسدة والاولى بجميع القبائح فيلزم استحقاق العقاب على تركه
ليحصل الايجاب واجيب بانه مبني على حديث تعليل افعاله واحكامه
عز وجل بالعلل الغائية والاغراض وقد تكلمنا عليه فيما سبق وقد
يستدل على ذلك بالآيات والاحاديث الواردة في باب الثواب والعقاب
يوم الوعد والجزاء اذ لو لم يجب لجاز العدم فيلزم الخلف والكذب والجواب
ان اللازم مما ذكر انما هو جواز الخلف والكذب ولا دليل على استحالته

والتحقيق ان الآيات الواردة في ثواب المطيع نعمل بمقتضاها ونقول بوقوعه
لمن آمن به واطاعه لما ان الخلف في الوعد نقص يجب تنزيه الله عنه واما الآيات
الواردة في وجوب عقاب العاصي فنعمل بموجبها ونقول بوقوعه فيمن تعلق
ارادته ومشيته بعقابه ونخصص منها من لم يتعلق مشيته بعقابه
لئلا يتعطل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء فلا يلزم وجوب العقاب ولا الخلف في الوعد ولا في الوعيد نعم قد
يفهم من كلامهم القطع بوقوع الخلف في الوعيد لكنه بط والا يلزم الكذب على الله
تعالى والتبديل على قوله تعالى وقد قال لا يبدل القول لدي ويمكن دفع هذا
بدعوى اختصاص الآية بالكفار لانه مختص عن الاول فليتامل **قال**

وكيف يلزمه تعالى عوضها ونعمة الوقت تربو على شكران

اقول هذا اشارة الى ما استدل به الاصحاب على عدم وجوب الثواب ووجهه
ان طاعات العبد وان كثرت لا تفي بشكر ما انعم الله تعالى عليه في وقت
فكيف يستحق عوضها عليه في الدار الآخرة هذا ولعل السر في شرعية
الاحكام وايجاب التكاليف الشاقة للعباد هو تطويع النفس الآبية على
الانقياد ثم تجريدها عن الظلمات الهيولانية والغواشي الجسمانية لتنتقش
فيها الصور القدسية والمعارف الربانية ثم يفوز بالتجليات الحقانية
والاقتباس بالانوار السبحانية على ما اشير اليه بقوله تعالى كتب عليكم

الصيام

الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون ن ن **قال**

في العقل غفران الكفر جائز لكن الى نص تخليد بنيران

اقول ذهب الاكثرون الى ان غفران الكفر والشرك جائز عقلا لما ان العقاب
حقه فيجوز اسقاطه وانما علم امتناعه بدليل السمع وهي آية التخليد في النار
ومنعه بعضهم لانه مخالف للحكمة التفرقة بين من احسن غاية الاحسان وبين
من اساء غاية الاساءة وضعفه ظ اذ على تقدير اقتضاء الحكمة التفرقة بينهما
يجوز ان يدخل المحسن في الجنة ابتداء ثم يدخل المسيء فيها بعد ازمنة متطاولة
او يدخلهما معا ولكن يعطى المحسن درجة لا ينالها المسيء اصلا او يدخل
المحسن في الجنة ولا يدخل المسيء جنة ولا نارا د د د **قال**

اعدت الجنة استدعى تكونها ونقل آدم منها بعد اسكان

اقول ذهب اهل السنة وابو علي الجبائي وابو الحسين البصري
وبشر بن المعتمر من المعتزلة الى ان الجنة والنار مخلوقتان الآن وخالفهم
اكثر المعتزلة وقالوا انما تخلقان يوم الحشر والجزاء لنا وجهان الاول
ما اشار اليه المص بقوله اعدت الجنة اه يعني ان الله تعالى قد عبر عنهما في مواضع
من كتابه بصيغة الماضي الدالة على تكونها كقوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين
وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين
وحملها على التعبير عما يقع في المستقبل بلفظ الماضي تنبيها على تحقق وقوعه مجاز

فلا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا وعورض بقوله تعالى تلك الدار
الآخرة نجعلها للذين لا يريدون في الارض علوا ولا فسادا واجيب بانه يحتمل الحال
ولو سلم فالمعنى نجعلها بعد هلاكه لحظة ذاتا او صورة للذين لا يريدون
في الارض الطغيان والفساد بل يطلبون مرضاة ربهم الاعلى وبهذا اندفع
ايضا ما قاله ابو هاشم من انها لو كانت مخلوقة لوجب هلاكها تحقيقا
لمعنى قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لقوله تعالى اكلها دائم وذلك لان المراد
بدوام الاكل انه اذا فني منه شيء جيء ببدله لا انه يبقى بعينه وذلك لا ينافي الهلاك
لحظة والثاني نقل آدم وحوا منها بعد اسكانهما ولما تحقق ههنا القائل
بالفصل كان ثبوت الجنة ثبوتا للنار وقد اوله المخالف بانها اي ما نقلا عنها
بستان من بساتين الدنيا يكون في ارض فلسطين قال صاحب المقاصد
هذا يجري منهم مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين واحتج البعض
من المخالفين بانهما ان وجدتا فاما في عالم الافلاك او العناصر او في عالم آخر
والكل باطل اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام فلا يقع فيها شيء
من العنصريات واما الثاني فلاستلزامه التناسخ وانتم لا تقولون به
مع بطلانه في ذاته بدليله واما الثالث فلاستلزامه الخلا بين العالمين لكونه
شكلهما كريين لتحديدهما الجهات المختلفة فيهما فان قلت هذا الدليل لا يليق
بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم الوعد والجزاء لانه على تقدير تمامه يعني

وجودها

وجودهما مطلقا قلت نعم بل يمكن ذلك بافناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم
آخر فيه الجنة والنار وغيرهما من الاشياء وسائر العنصريات من غير لزوم خرق
والتيام وغيرهما من المحالات كذا ذكره شارح المقاصد وانت خبير بانه يمكن الجواب
عن هذه الشبهة اولا بانها مبنية على اصول فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة
الخلا وامتناع الخرق والالتيام ونفي القادر المختار الذي بقدرته وارادته
تحديد الجهات فكيف يتصور افناء هذا العالم بالكلية و
ايجاد عالم آخر يدخل فيه الجنة والنار وغيرهما من العنصريات قال
نعيمها ابدي لا زوال له واكلها دائم لانه قال
اقول هذا اشارة الى ردها على الجهمية من زوال نعيم الجنة وفنائها
وانقطاع عذاب النار وهلاكها بعد دخول اهلها فيهما وهو قول باطل مخالف
لما عليه الكتاب والسنة ليس عليه شبهة فضلا عن دليل وفيه ايضا اشارة
الى ردها على طائفة خارجة عن الاسلام ومن انكار الخلود في الجحيم والسعير
بناء على ان آثار القوى الجسمانية متناهية وايضا حرارة الجحيم تفني الرطوبة
التي هي مادة الحيوة على ان دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن الافق
وطور العقل فيجاب بانها مبنية على قواعد الفلاسفة الكافرة الغدار
وليست مستقيمة عند القائلين بالقادر المختار قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وفي قوله اكلها دائم لانه قال

اشارة الى ذلك ما استدل به ابو هاشم على كون الجنة والنار غير مخلوقتين
وقد سبق منا تقريره وحاصل ما قصده المحقق تخصيص النعمة من آية الهلاك
او حمل الهلاك على غير الفناء كما عرفت اليه الاشارة وقد يتوهم منها التنافي
بين ما ذكره التصريح بنعيم الجنان لجريانه فيه مع كونه غير متناه وانت خبير بانه
تخصيص النقض بجميع مقدورات الله تعالى بالبعض وهو هنا اعني نعيم الجنان فما هو
يدفع النقض بالكل فهو يدفع النقض بالبعض وانه ظاهر لمن له ادنى مسكة **قال**
اهل الكبائر غير التائبين لهم رجاء عفو بزعم اى بسبب ان
اقول مذهب الجمهور منا الاصح ان الله تعالى يعفو عن بعض الكبائر
مطلقا ويعذب ببعضها الا انهم لم يعينوا شيئا من هذين البعضين ومنهم
من قال لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نرجو بعفوه ونجوزه وظ
كلام المحشي يوافق هذا الا ان تعليله فيما يأتي يثبت ما ذهب اليه الجمهور
كما لا يخفى وكانه لاحظ ان ما يثبت العفو فهو باثبات الرجاء به اولى و
ذهبت المعتزلة الى امتناعه سمعا وانه جائز عقلا ومنهم من منعه عقلا
ايضا وقالت المرجئة انه يعفو عن الصغائر والكبائر مطلقا اذ لا عقاب
الا على الكافر عندهم وتمسكوا فيه بقوله تعالى حكاية عن موسى عليه الصلوة
والسلام وانا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى كلما
القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا

وقلنا

وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير وقوله تعالى فانذرتكم نارا
تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى والجواب عن الاول
ان المراد من العذاب ما كان مؤبدا منه فانه مختص بالكافر وعن الثاني
ان الآية مسوقة لبيان حال الكفار في النار والمعنى كلما القي فوج من الكفار
في جهنم سألهم خزنتها الم يأتكم نذير فاجابوا بانه قد جاءنا لكنا كذبناهم
وضللناهم فوقعنا في هذا العذاب وذلك لا ينفي القاء طائفة اخرى من
عصاة المؤمنين في جهنم لعصيانهم وعدم امتثالهم اوامر ربهم وعن
الثالث ان المراد بالنار النار المخصوصة القوية الحرارة كما تشعر به صيغة
التفعل او اريد بذلك نفي التأبيد فانه مخصوص بالكفر كما سبق وتمسكت
المعتزلة القائلون بامتناعه سمعا بالآيات الواردة في وعيد الفسق
مثل قوله تعالى في حق اكل اموال اليتامى ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما
فسوف نصليه نارا وفي الفار عن الزحف وماواه جهنم وبئس المصير
وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ابدا ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى واما الذين فسقوا
فماويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقوله تعالى وان الفجار
لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين الى غير ذلك من الآيات
والاحاديث الدالة على الوعيد في حقهم ولو تحقق العفو وترك العقاب

يلزم الخلف في وعيده والكذب في اخباره وكلاهما محالان عليه عز وجل
والجواب ما حققناه فيما سبق فتذكر قال
اذ لا عقوبة تقتضي عنده معها   ولم تقيد بها آيات غفران
اقول استدل الاصح على ثبوت العفو عن بعض الكبائر مطلقا
بوجهين الاول ما اشار اليه المحقق بقوله اذ لا عقوبة تقتضي عنده معها يعني
ان اهل الاعتزال قد اعترفوا بانه تعالى عفو وهو الذي يعفو عن الذنب
مع استحقاق العذاب والعقاب وهم لا يقولون به الا في مرتكب كبيرة
مات بلا توبة اذ لا استحقاق للعقاب بالصغائر او بالكبيرة مع التوبة
عندهم فلم يبق الا الكبائر الغير المقرونة بالتوبة فثبت انه يعفو عنها كما
ذهب اليه الجمهور من الاصحاب والثاني ما اشار اليه بقوله ولم تقيد بها آيات
غفران يعني ان الآيات الواردة في باب العفو والغفران بعضها مطلقة
وبعضها عامة كقوله تعالى ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم وقوله ان الله
يغفر الذنوب جميعا وقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء فيجب اجراؤها على اطلاقها وعمومها اذ لا دليل على تقييدها
بالتوبة او على حملها على تاخير العقوبة المستحقة او على ترك ما فعل بالامم السابقة
من المسخ الى غير ذلك من التأويلات الفاسدة التي تزعمها المعتزلة على ان
التقييد بالتوبة لا يستقيم في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به فانه مغفور
بالتوبة

73

بالتوبة ثم الشرك وما دونه فلا يبقى التوقف اصلا قال
ولا تخص احاديث الشفاعة بما   ليست تعم لاوقات واعيان
اقول يعني ان الاحاديث الواردة في باب الشفاعة مثل قوله صلى الله
عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي مما يدل ايضا على ثبوت العفو
لمن ارتكب الكبيرة من غير توبة وقد جعلها المعتزلة مخصوصة بالمطيعين
والتائبين لرفع الدرجات لورود النصوص الدالة على نفي الشفاعة مثل قوله
تعالى يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ
منها عدل وقوله تعالى من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة
وقوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع ورده المحقق بانها
ليست تعم الاوقات والاعيان فلا تكون مخصصة كما ذكرناه فتدبر قال
وللرسول بل الاخيار كلهم   شفاعة لعفو عند رحمان
اقول اتفقت الامة على ثبوت الشفاعة للانبياء والرسل ثم
اختلفوا فذهبت الاشاعرة الى ثبوتها لاهل الكبائر من الامة لاسقاط
العذاب لما مر ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
اي لذنبهم بدليل سياق الآية عليه وسيأتيك ان مرتكب الكبيرة مؤمن وطلب
المغفرة لذنب المؤمن شفاعة له في اسقاط عقابه وقالت المعتزلة
بل لزيادة الثواب ورفع الدرجات لا لدرء العذاب والعقاب لما مر

وقد اوردنا ايضا جوابه فتذكر قال

وللدعاء للاموات واحياء منافع ثبت هذا في بعض احاديث

اقول يعني ان الدعاء للاموات له منافع لدفع العذاب عنهم كما
ثبت احاديث اولو البصائر من عباده الصالحين وتكلموا بوقوعها وذلك
ايضا يدل على ثبوت العفو لاهل الكبائر من الامة واما الدعاء للاحياء فله ايضا
منافع لهم لدفع البلاء وكشف الملمات والقضاء حوائجهم ايضا اكثر
الناس ويعترفون بثبوته وقد وردت فيه الاحاديث ايضا ومن ههنا
قد حكم ببطلان قاعدة وجوب رعاية الاصلح لاهل الاعتزال ايضا لوجوب
لكان ذلك تغيير للواجب وانه باطل قطعا قال

وليس يدخل في الايمان الاعمال بل ليس هو الا غير تصديق واذعان

اقول الايمان في اللغة التصديق مطلقا وفي الشرع التصديق
بما جاء به الرسول ضرورة كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر
الى غير ذلك مما ثبت من الدين ضرورة هذا هو المشهور وعليه الجمهور
وذهب جهم بن صفوان الى انه المعرفة بالله تعالى فقط وقال قوم بل مع ما
جاء به الرسول ايضا وهو المنقول عن بعض الفقهاء وذكر في شرح المقاصد
ان كلام الاشعري ربما يميل اليه وهو مذهب جهم بن صفوان وقال
الكرامية هو التلفظ بكلمة الشهادة فقط وقيل بل مع التصديق بما جاء

الرسول

74

الرسول ضرورة وهو المحكي عن الامام ابي حنيفة رحمة الله تعالى عنه وعليه كثير
من المحققين وزعم الغفلة انه هو الاقرار المقارن بالمعرفة والتصديق
وقال الرقاشي بل يكفي مقارنة المعرفة فقط وذهب المعتزلة والخوارج الى
ان الايمان هو الاقرار باللسان والعمل بالاركان والتصديق بالجنان وعليه
اكثر السلف واصحاب الحديث ومالك والشافعي والاوزاعي ثم انهم
اختلفوا فيمن ترك العمل فقالت المعتزلة انه ليس بمومن ولا كافر و
اثبتوا المنزلة بين المنزلتين وقالت الخوارج بل هو كافر لانتفاء الكل
بانتفاء الجزء ولا واسطة بين الكفر والايمان وذهب غيرهم الى انه مومن
يدخل الجنة ولا يخلد في النار ورد بانه كيف يبقى الشيء اعني الايمان مع انتفاء
جزئه اعني الاعمال واجيب بان الايمان مقول عندهم على ما هو الاصل الذي
يكفي لدخول الجنة اعني التصديق القلبي وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف
على ما اشير اليه بقوله تعالى انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
الى قوله اولئك هم المومنون حقا فمحل الخلاف معهم ان مطلق الايمان او الكامل
واعلم ان المفهوم من كلام بعض اهل الاعتزال هو هذا ايضا فالمراد
بقولهم انه ليس بمومن انه ليس بالايمان الكامل وليس بكافر ايضا لتحقق
اصل الايمان فيه لكنه لا يكفي عندهم لدخول الجنة بل لا بد من الاعمال الصالحة و
عدم العصيان واحتج الجمهور بظواهر النصوص الدالة على ان الايمان هو

التصديق القلبي فقط كقوله تعالى أولئك كتب في قلوبهم الإيمان إلا من أكره وقلبه
مطمئن بالإيمان الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل
الإيمان في قلوبكم إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث ويبطل مذهب المعتزلة
والخوارج وورود عطف الأعمال على الإيمان في مواضع عديدة من القرآن
فإنه يدل على أنه ليس بداخل في الإيمان إذ الجزء لا يعطف على الكل هذا إنما
يستقيم على ما اشتهر من مذهب المعتزلة فيما بين القوم وأما على ما
ذكرناه فلا يتم أصلا ويبطل مذهب الكرامية لزوم كون المنافق مؤمنا مع أن
الإجماع منعقد على أنه كافر وإن كان يطلق عليه اسم المؤمن ويجري عليه الأحكام
الشرعية في الدنيا فإن قلت كيف يكون الإيمان عبارة عن التصديق
القلبي الذي هو كيفية نفسانية غير اختيارية ولا يتعلق بها التكليف والأمر
لاستدعائه فعلا اختياريا يثاب على امتثاله ويعاقب على تركه قلت
ليس معنى كون المأمور به أمرا اختياريا أنه يجب أن يكون من مقولة الفعل
بل ما يمكن حصوله بالقدرة والاختيار سواء كان ذلك من مقولة الفعل
أو الوضع أو الكيف أو الانفعال كالنظر والقيام والقعود والعلم
والتعلم فالإيمان هو التصديق الذي يمكن تحصيله بالاختيار لا مطلق
التصديق أو العلم أو المعرفة إذ قد يحصل ذلك بالضرورة بلا اختيار
كمن وقع نظره فجأة على جدار فعلم أنه جدار ومن ههنا يظهر بطلان

ما ذهب

ما ذهب إليه جهم بن صفوان من كون الإيمان عبارة عن المعرفة مطلقا
كيف وقد يحصل هذا المعنى لبعض الكفرة قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون
أبناءهم وأما ما ذهب إليه القطان وغيره من جعل الإيمان عبارة عن
الإقرار المقارن بالمعرفة والتصديق أو بالمعرفة فقط فيرد عليه لزوم عدم
اتصاف المؤمن به حال مباشرته بذلك وتحصيله كما لا يخفى على من
له دربة في العلوم الحكمية وصناعة الكلام وبه ظهر أيضا أنه لا يصح جعله
جزءا من الإيمان كما ذهب إليه كثير من المحققين قال
والشرع قد عدّ شدّ المرء زنّارا   دليل جحد كتعظيم الأوثان
أقول هذا جواب عما يقال من أن الإيمان لو كان عبارة عن مجرد
التصديق القلبي لما كان المصدق بقلبه كافرا بشد الزنار وغيره من أفعال
وأقوال وحاصله أن الشرع قد عد أمثال ذلك من أمارات التكذيب فلذا حكمنا بكونه قال
ولا تغاير بين إيمان وإسلام   ولم يكن لهما في الشرع حكمان
أقول قد يفهم من كلام الأصحاب أن المراد بعدم المغايرة بين الإيمان
والإسلام هو الاتحاد بحسب المفهوم لكونهما عبارتين عن الإذعان
والقبول وقد يفهم أن المراد بذلك هو عدم الانفكاك بينهما فعلى هذا يكون
قول المحقق ولم يكن لهما حكمان قريبا من العطف التفسيري ويجوز التمسك فيه
بالإجماع المنعقد عليه وعلى أنه يمتنع أن يأتي أحد بجميع ما اعتبر في الإيمان

ولا يكون مسلما وبالعكس وعلى ان دار الاسلام دار الايمان وبالعكس
وعلى ان الناس في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ثلث فرق مومن وكافر
ومنافق ولا رابع فليتامل وانما التمسك فيه بقوله تعالى فاخرجنا من كان
فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فضعيف جدا كما لا يخفى
وذهب الحشوية وبعض من المعتزلة الى تغايرهما لقوله عز وجل قالت
الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولعطف احدهما على
الاخر كما في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والجواب
ان الكلام في الايمان والاسلام المعتبرين في الشرع لا في معناهما بحسب اللغة
على انه يجوز ان يكون العطف بطريق التفسير ايضا لا تحاد اللذين يعبر عنهما كما ان احدهما عين الاخر قال
وللمقلد ايمان يثاب به وان يكن عاصيا في ترك ايقان
اقول اختلفوا في ايمان المقلد فذهب كثير من العلماء والفقهاء الى
صحة ايمانه وترتب الاحكام عليه في الدارين ومنعه جماعة من المتكلمين ثم انهم
اختلفوا ايضا فالمشهور من مذهب الاشعري انه لا بد فيه من ابتناء الاعتقاد
في كل مسئلة من الاصول على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه
وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبه وحكى عبد القاهر البغدادي عنه انه ليس
بمؤمن على الكمال لترك النظر والاستدلال فيعفو الله عنه او يعذبه بقدر
ذنبه وآواه الى الجنة وهو المختار عند المحقق وقالت المعتزلة لا بد مع ابتناء

الاعتقاد

الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم ودفع ما يورد عليه من الشبه
فان قيل اكثر اهل الاسلام ايمانهم تقليدي وقد اكتفى به النبي صلى الله عليه وسلم
والصحابة ومن بعدهم من الائمة الكرام فما وجه هذا الاختلاف اجيب بان الظن
ان في دار الاسلام وتفكر في خلق السموات والارض فان كلهم من
اهل النظر والاستدلال وان لم يقدر بعضهم على التعبير بالقطع بل فيمن نشأ
على شاهق جبل ولم يتفكر في خلق السموات والارض فاخبره انسان
بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فصدقه بمجرد اخباره من غير تفكر احتج
الاولون بانه لا معنى للايمان سوى التصديق على ما عليه الجمهور وهو موجود
فيه فينبغي ان يكون مؤمنا وفيه ان الايمان هو التصديق الحاصل بالاستدلال
بطريق الاختيار ولا وجود لهذا المعنى في المقلد وقد يقال المقصود من
الاستدلال هو التوصل الى التصديق فلا يضر عدم حصوله عند حصول
المقصود وفيه نظر واحتج اهل الاعتزال بان حقيقة الايمان ادخال النفس
في الامن من ان يكون مكذوبا او مخدوعا لانه افعال من الامن للتعدية
او للصيرورة كانه صار ذا امن من ذلك وانما يكون بالعلم ورد بانه
متعلق بالمخبر كما يقال امنت به او له فالمناسب عند ملاحظة الاشتقاق
من الامن ان يقال معناه امنه المخالفة والتكذيب كما صرح به صاحب الكشاف
وذلك بالتصديق وان كان بطريق التقليد ولو سلم فالامن في

ان يكون مكذوبا او مخذوعا انما يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد
وفيه بحث فان التقليد هو الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال بتشكيك
المشكك فالمقلد لا يكون دائما في نفس الامر من ان يكون مكذوبا
او مخذوعا الا بتحصيل اليقين فتأمل **قال**

لا عذر من عاقل في جهل الخالق . ان نال مدة فكر عند نيان

اقول حكم الجاهل المعاند والمقصر الذي نال مدة الفكر الا انه
لم يبذل المجهود لينال المقصود التابيد في النار ولا يعذر اصلا وكذا من
بذل المجهود الا انه لم ينل المقصود فانه لا يعذر ايضا واما في حق الجاهل
الذي لم يبلغه الدعوة فانه لم يصف كفرا ولا ايمانا ولم يعتقد احدهما لم يكن
من اهل النار ولو امن صح ايمانه وكذا كونه ولو وصف الكفر كان من
اهل النار لدلالته على زمان التجربة والتمكن فلا يعذر والا فهو معذور
وهذا هو المراد من قول الامام رضي الله تعالى عنه لا عذر لاحد في جهل
خالقه لما يرى في الافاق والانفس كما صرح به الحمي واما في الشرائع
فيعذر اي قبل الحجة وقال الجاحظ وعبد الله بن حسن من بذل المجهود
ولم ينل المقصود فهو معذور اذ لا يليق بحكمة الحاكم ان يعذبه مع بذل الجهد
والطاقة من غير تقصير ورد بانه خرق للاجماع وترك للنصوص الواردة
في تابيد الكفار هذا في حق العاقل منهم واما من لم يبلغ منهم او ان الحلم

كالاطفال

كالاطفال فقد ذهب الاكثرون الى انهم في حكم ابائهم لما روى ان خديجة رضي
الله عنها سألت عن ذلك فقال عليه الصلوة والسلام هم في النار وقالت المعتزلة
لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة على ما ورد في الحديث وقيل من علم الله عنه
والايمان على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار **قال**

وليس مرتبة للعبد مسقطة . تكليفه مجانين وصبيان

اقول ذهب جماعة من المتصوفة الى ان العبد اذا امعن في السلوك
وقام بحق الوصول الحق يرفع الله عنه الامر والنهي ورد بان المكلف على الكمال
الاوقات والاحوال من غير تفرقة واكمل الناس هم الانبياء ولم يسقط
منهم التكاليف بل اشتد عليهم الامر انهم يعاتبون بادنى زلة بل بترك
الاولى ايضا واعلم ان الولي قد يحصل له كمال الانجذاب الى عالم القدس
ويستغرق في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم الذي هو
فيتحمل بالتكاليف من غير تأثم به لعجزه عن مراعاة الجانبين ويكون في
حكم المجانين وقد يسأل في دوام تلك الحالة وعدم العود الى العالم الذي
وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما حكي عن بعض الكبراء فيه من سقوط الاعتقاد عن ظواهر العباد **قال**

قد يخطئ المرء فيعاه مجتهدا . كحكم داود مع فتيا سليمان

اقول اختلفوا في ان المجتهد هل يخطئ او لا فذهب الاشعري
والمعتزلة الى انه لا يخطئ قط بل كل ما ادى به المجتهد فهو حق وذهب اكثر المتكلمين

والفقهاء الى ان المجتهد قد يخطئ وقد يصيب وهذا مبني على اختلافهم في ان لله
تعالى في كل حادثة حكما معينا او الحكم ما ادى اليه رأي المجتهد فعلى الاول يكون المصيب
واحدا فقط ويكون غيره مخطئا وعلى الثاني كان الكل مصيبا والتفصيل
هيهنا ان الحادثة التي وقع فيها الاجتهاد اما ان لا يكون لله تعالى حكم معين فيها
قبل الاجتهاد او يكون وح اما ان لا يكون عليه دليل منه او يكون وح لا يخلو
اما ان يكون ذلك الدليل قطعيا او ظنيا وهذه اربعة احتمالات فقد ذهب
الى كل منها جماعة فذهبت المعتزلة والاشعري الى الاول والتزموا
بجواز تعدد الحق وذهب طائفة من المتكلمين والفقهاء الى الثاني وقالوا
عثور المجتهد عليه ليس الا كالعثور على مال مدفون فمن اصابه فله اجران ومن
اخطاء فله اجر الكد والتعب وقال طائفة من المتكلمين الى الثالث
ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العقاب وان حكم القاضي بخلافه
ذلك هل ينقض ام لا وذهب جمهور الفقهاء الى الرابع وقالوا ان الحكم
معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد فقد اصاب والا فقد اخطأ ولا
يكلف المجتهد باصابته لغموضه وخفائه ولهذا كان المخطئ معذورا
بل مأجورا وهو المختار عند المحققين احتجت المعتزلة بانه لو لم يتعدد لزم
التكليف بما لا يطاق وانه باطل اما الملازمة فلان المجتهدين مكلفون
بنيل الحق واصابته فلو لم يكن متعددا لكانوا مأمورين باصابته بعينه

ومنها البين

ومنها البين ان ذلك ليس في وسعهم لغموضه وخفاء دليله والجواب
ما اشار اليه من ان المجتهد لا يكلف بنيل الحق واصابته بل ببذل الجهد واستفراغ
الطاقة وليس فيه تكليف بما لا يطاق اصلا واحتج الجمهور على ذلك بوجوه منها
ما اشار اليه من قصة داود مع ابنه سليمان اذ لو كان كل منهما مصيبا
لم يكن لتخصيص سليمان في قوله تعالى ففهمناها سليمان جهة اصلا لان كلا
منهما قد نال الحكم وفهمه ورد بان مبنى هذا على جواز الاجتهاد على الانبياء و
خطائهم فيه وهو ممنوع ولو سلم فالمعنى ففهمناها سليمان الحكومة التي هي احق
وافضل كما يشعر به قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما وكذا ما نقل عن سليمان
عليه الصلوة والسلام وهو ان غير هذا ارفق للفريقين ومنها الاحاديث
الدالة على ترديد الاجتهاد بين الخطاء والصواب فان كلا منها وان كان احادا
الا ان القدر المشترك فيما بينها قد بلغ حد التواتر فيصح التمسك بها فيه
وقد يستدل على ذلك بالمعقول وهو ان يكون الفعل الواحد محظورا او
مباحا وصحيحا وفاسدا او واجبا او غير ذلك ممتنع لاستلزامه اتصاف
الشيء بالمتنافيين والممتنع لا يكون حكما شرعيا فان قلت اللازم امتناع
اتصاف الشيء بالمتنافيين بالنسبة الى شخص قلت يقتضي دليله
لزوم ذلك بالنسبة الى شخص واحد ايضا اما النقل فقط واما القياس
فلانه لا يدل على وجود الشيء بالنسبة الى شخص دون شخص بل على وجوده

بالنسبة الى الكل كما يظهر ذلك بادنى تأمل في اوقات المجتهدين نعم وجوب العمل
بمقتضى القياس انما هو على المجتهد وعلى مقلديه فقط فانه لا يعدوه فيما ادى اليه
واعلم ان الحق هو الحكم المطابق للواقع فالقول بمطابقة الحكمين المتنافيين
للواقع لا يصدر عن عاقل فضلا عمن كان عالما في التحقيق والتدقيق حجة
الشند في ديار الشرق وفارس والعراق واكثر اقطار الارض باهل
الحق والسنة والجماعة اعني ابا الحسن علي بن اسماعيل بن اسحاق بن
اسمعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب
رسول الله صلى الله عليه وسلم فلعله اراد بذلك ان الحق نظرا الى اعتقاد المجتهدين
متعدد واما في نفس الامر والواقع فواحد ليس الا وهو حق لا يسوغ
انكاره فانه قد حمل تحجب تاويل كلام المعتزلة بذلك ايضا قلت نعم انه كما
ممن يفسرون الحق بما ذكرنا وانه كانوا من القائلين بان الحق والعقد
مطابقة الحكم للاعتقاد كالنظام واتباعه فلا فليتدبر قال
ولا عقاب بترك اللعن من احد في حق ابليس فهو الكافر
فكيف بيزيد بزيد منه مفسدة فاسكت ولا تزد في ابليس
اقول لم ينقل عن الائمة الكرام جواز اللعن على معاوية وامثاله كيف
وقد قال عليه الصلوة والسلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل
احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال الله الله في اصحابي لا تتخذوهم

لا ينبغي الشك في الايمان من احد
وان نوى عينيا في يوم ...

عرضا

عرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم
وقال علي رضي الله عنه في حق معاوية واتباعه من اهل الشام وغيرهم اخواننا
بغوا علينا ومنع اصحابه عن اللعن عليهم الا انهم اختلفوا في ابنه يزيد
فذكر في بعض الفتاوى انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على يوسف الحجاج
ايضا لورود النهي عن لعن اهل القبلة واما ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه كان يلعن بعضهم فلعلمه بحالهم فلو اثبت بمثل ما روى به لكان له ذلك
وهو المختار عند المحققين لما انه لا عقاب على احد بترك اللعن على ابليس الذي
هو الكامل في الكفر والجناية ولا شك ان يزيد واضرابه لا يزيدون منه
في الجناية والمفسدة فاسكت في حقهم ان الحجاج في ان يكون منهم
من جوز اللعن عليهم لما جرى من الظلم على اهل بيت الرسول الكريم
لا يقبل الانكار ولا التاويل ويسكب لهم الدموع عيون اهل الغيرة
وسكان السماء ولعنة الله عليهم اجمعين الى يوم الدين قال
نصب الامام عليا واجب سمعا لدفع مظنون الاضرار وطغيان
المتغلب قد يذكر في مباحث الامامة قضايا لابد من التوقف بها وبيان
انها من اي علم من العلوم الاسلامية الخالق نصب الامام او الخلق ونصبه
واجب او جائز وطريق وجوبه السمع او العقل او كلاهما جميعا وبعض الفرق
وفي وجوبه بالسمع او بالعقل او بهما جميعا والامام لا بد ان يكون مكلفا

مسلما عند احد اذ ذكر ان شيئا ذاتي سميعا بصيرا متكلما على التفاصيل المذكورة
في موضعها وانه بعد الرسول ابو بكر بن قحافة ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان
بن عفان ثم علي بن ابي طالب رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فنقول لا شك
ان القضية الاولى من مباحث الذات من علم الكلام واما القضية الثانية
فالظاهر انها ايضا من مباحث الصفات الفعلية من الكلام على اصل الامامية واما على
ما ذهب اليه الجمهور فهي من مباحث النبوة قطعا واما الثالثة فهي من
الاحكام الاعتقادية وان ذكرت في النبوة فعلى سبيل الاستطراد وكذا ما
هو بمعناها واما الرابعة وما ذكرت معها فالظاهر انها من الاحكام العملية
التي يقصد بها نفس العمل انه لم يشترط فيها كونه موضوعا على العمل والا فيجب
ان يعد من المباحث الكلامية واما الخامسة وما عطف عليها فمن مباحث
الكلام قطعا اذا تمهد هذا فنقول انما ذكر المحقق تلك القضية في اول كتابه
لتفهمه الا انه الى مسألة كلامية ولكونه توطئة الى مسألة اخرى
فيما بعدها من الكلام واعلم ان اهل الملة اختلفوا في نصب الامام هل هو
واجب ام لا فاذا كان واجبا فهل يجب على الحق او الخلق و وجوبه بالسمع
او بالعقل او بهما جميعا فذهب الاشاعرة الى انه يجب على الخلق سمعا
وقالت الزيدية واكثر المعتزلة انه واجب عليهم عقلا ومنهم من قال بوجوبه
عقلا وسمعا معا وقالت الامامية والاسماعيلية بل يكون دليلا عليه

واجبا عليه

وعلى صفاته

وعلى صفاته اذ لا يكفي لموقفه العقل عندهم وقالت الخوارج لا يجب نصب الامام
بل هو من الامور الجائزة وقيل يجب ذلك عند الامن من الفتنة وقيل بل
بالعكس لنا وجوه الاول قوله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف
امام زمانه مات ميتة جاهلية فانه قلت هذا انما يدل على وجوب المعرفة
لا على وجوب نصبه ولا يستلزمه لجواز ان يثبت وجوبه بالعقل قلت
ثبوت وجوبه بالعقل مبني على قاعدة الحسن والقبح العقليين وقد ابطلنا
ها فيما سبق فلا بد من وجوبه بالسمع والثاني الاجماع المنعقد بعد
وفات النبي صلى الله عليه وسلم على امتناع خلو كل عصر من خليفة وامام
ليقوم بامور الدين القيم والثالث ما اشار اليه المحقق من ان فيه دفعا
للضرر المظنون في العباد وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيشهد
بصحتها ما ثبت عندنا من استيلاء الفتن وتكثر المحن بمجرد موت من
يتصدى برعاية بيضة الاسلام فكيف ذلك فبه اتمام جميع مصالح
الانام واما الكبرى فبالاجماع وما يقال ان الصغرى من باب الحسن والقبح
العقليين وانتم لا تقولون به والكبرى واضحة فلا حاجة الى التوجيه بالاجماع
فمندفع بانها ليست من متنازع الحسن والقبح وكونه دفع الضرر واجبا
بمعنى انه يستحق تاركه الذم والعقاب مما لا يخفى فساده على احد فلا بد
من التوجيه بالاجماع وبهذا ظهر ضعف ما استدل به المعتزلة على وجوبه

عقلا وسهوا ان دفع الضرر واجب عقلا كالاجتناب عن الطعام المسموم
والجدار المشرف على السقوط واحتجت الامامية على وجوب نصبه على الله تعالى
بانه لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية واللطف
واجب على الله تعالى والجواب بعد المنع على المقدمتين انه انما يكون لطفا بامام
ظاهر قاهر يدعو الناس الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي والشرور
وهم لا يقولون به وقالت الخوارج ان في نصب الامام اثارة الفتنة
لتباين الآراء وتخالف الاهواء وكل ما يكون كذلك ينبغي ان يكون ممتنعا لكن
احتمال الاتفاق على تعيينه او تعيينه باستجماع شرائط الامامة ولكونه
فيها او ترجحه على الغير من بعض الجهات اوجه من خوف الامتناع الى الجواز
والجواب ان اعتبار التقديم بالاعلم ثم الاورع ثم الاسن يدفع الفتنة
ولو سلم فالفتنة في تعيينه بالنسبة الى الفتنة في عدمه يلحقه بالعدم
واما القائلون بالتفصيل فمنهم من قال انه عند الفتنة يريدها لاستنكافهم
عن طاعته فلا يجب واما عند الامن فيجب لكونه اقرب الى شعائر الاسلام
ومنهم من قال انه حين الامن وظهور الانصاف بين الناس لا يحتاج اليه
فلا يجب وعند الخوف والفتنة يجب لدفع المفاسد ولدفع المعارك
والجواب بعد تسليم ما ذكروه انهما تعارضا فتساقطا والله اعلم ثم انهم
اختلفوا ايضا في شروط الامامة وطريق ثبوتها اما الشروط فذهب

الجمهور الى انه يجب ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع ليقوم بامور الدين
من اقامة الحجج ودفع الشبه في العقائد وفصل الخصومات في الوقايع
وان يكون ذا رأي وبصارة في تدبير الحوادث وترتيب الجيوش و
حفظ الثغور وان يكون شجاعا حتى يقوى على ذب الحوزة ورعاية بيضة
الاسلام ومنهم من اكتفى فيه بكونه ذكرا عاقلا بالغا عادلا اذ قلما تجتمع
تلك الصفات في شخص واحد وجواز الاستعانة بالغير وزاد الاشاعرة
والجبائيان كونه قرشيا ومنعه الخوارج وجملة من المعتزلة واحتج
الاشاعرة بقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش وقد انعقد عليه
اجماع الصحابة حيث استدل به ابو بكر رضي الله عنه على الانصار حين قالوا
منا امير ومنكم امير وتمسك الخوارج بقوله صلى الله عليه وسلم اطيعوا
ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع ورد بان ذلك فيمن امره الامام على
قوم جمعا بين الادلة او هو وارد على سبيل الفرض مبالغة وكيف لا والاتفاق
واقع على ان العبد لا يصلح للامامة وقد اشترط الشيعة كونه هاشميا
قال صاحب المقاصد ومقصودهم بذلك نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان
رضي الله عنهم ومنهم من اشترط كونه علويا نفيا لخلافة ال عباس وليس لهم
في ذلك شبهة فضلا عن دليل وقالت الامامية يجب ان يكون عالما بجميع مسائل
الدين اصولها وفروعها بالفعل ويجب ايضا ان يكون معصوما لقوله تعالى

لا ينال عهدي الظالمين و وافقهم الاسماعيلية في هذا والجواب بعد تسليم
ان المراد بالامامة المذكورة في الآية الكريمة هو ما ذكرنا ان الظالم من ارتكب
معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة لا من لم يكن معصوما و قد اشترطت
الغلاة ظهور المعجزة على يده ليعلم به صدقه في دعوى الامامة والجواب ان ذلك
انما شرط للنبوة لا للامامة كيف ونحن نبين امامة ابي بكر و عمر و عثمان
رضي الله عنهم وليسوا بمعصومين ولا عالمين بجميع المسائل الدينية واما طريق
ثبوته فالنص من النبي صلى الله عليه وسلم او من الامام السابق و ذهب الاصحاب
الى انها تثبت ببيعة اهل الحل والعقد ايضا خلافا للشيعة قالوا الامامة
نيابة عن الله تعالى فكيف تثبت بقول الغير والا لكان الامام خليفة عنهم لا عن الله
و رسوله والجواب ان البيعة ليست مثبتة للامامة عنهم بل هي علامة
دالة على نيابتها عن الله و رسوله فلا يلزم ما ذكرتم ثم ان حصول الامامة بالبيعة
لا يتوقف على اتفاق جميع اهل الحل والعقد بل يكفي فيها واحد و اثنان الا ترى
ان الصحابة مع شدة محافظتهم على امور الشرع اكتفوا في امامة ابي بكر بعقد
عمر بن الخطاب رضي الله عنه و عقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان و انعقد على ذلك
اجماع الامة الى يومنا هذا و ذكر البعض من الاصحاب انه يشترط ذلك مع
بينة حاضرة لئلا يؤدي الى المخاصمة بالعقد سرا ثم اذا اتفق تعدد العقد
في بلد او بلاد فالاول اولى فيجب امضاؤه ولو اشتبه الاولى يقال حتى

يغني

يغني اي او انه تعالى فانه كان في آن واحد او لم يعلم ايهما اقدم يجب استئناف العقد
لمن وقع عليه الاجتهاد ولا يجوز عقد الامامة لشخصين من جانب منفصل
الافضاء لاداءه الى وقوع الفتنة و اختلال النظام واما اذا كان
متصلا فقد اختلف ———— قال
امامنا بعد الرسول ابو بكر كما اجمع الصحب مع الآتي
اقول اختلفوا في تنصيص النبي صلى الله عليه وسلم على امام بعده
فذهب الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة والخوارج الى نفيه وذهب فرقة
الى ثبوته ثم اختلفوا فقال الحسن البصري الى انه صلى الله عليه وسلم قد نص
على ابي بكر نصا خفيا وهو تقديمه في الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث
انه صلى الله عليه وسلم نص عليه نصا جليا وهو قوله ائتوني بدواة وقرطاس
لاكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر
و ذهبت الشيعة الى انه قد نص على علي بن ابي طالب اما النص الخفي فبالاتفاق
واما النص الجلي فعند الامامية وهو قوله صلى الله عليه وسلم مشيرا
اليه و آخذا بيده هذا خليفتي فيكم بعدي والجواب انه لو كان في
حقه ذلك لاشتهر فيما بينهم والاشتهار منتف والا لم يتوقفوا عن الاتباع والعمل
بموجبه ولم يقع بينهم تردد في سقيفة بني ساعدة وفيه انه يجوز
ان يكون ترددهم بناء على تعارض النصوص عندهم فلا يدل ذلك على انتفاء

النقض في حقه ثم يدل ذلك على انه اذا نص يثبت خلافة علي وينفي الخلافة عن غيره
بعيد وفاته وبهذا ظهر ضعف الاستدلال عليه بقول العباس لعلي امدد
يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم الرسول بايع ابن عمه فلا يختلف
عليك اثنان والاظهر انه يقال ان ما ذكرتم انما يدل على حقية خلافة علي بعد الرسول
ونحن لا ننكرها بل ندعي ايضا حقية خلافة ابي بكر كما يشير اليه الآيات والاحاديث
منها قوله تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
فانه فيه وعد الخلافة لجماعة من المؤمنين المخاطبين وهم الصحابة ولم يثبت
لغير الائمة الاربعة فثبت خلافة ابي بكر وعمر وعثمان وعلي ايضا ومنها قل
للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او
يسلمون والمراد بالداعي ابو بكر عند الاكثرين والقوم قوم مسيلمة الكذاب
وقيل فارس فالداعي عمر في خلافته ومنها قوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا
بالذين بعدي ابي بكر وعمر وقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة
ثم يصير ملكا عضوضا اي ينال الرعية منهم ظلم كانهم يعضون عضا وكانت
خلافة ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثنتي عشرة سنة وخلافة
علي ست سنين ومنها ما نقلنا فانه فيها اشارة بل تصريح بحقية خلافة
الثلثة كما ادعاه اصح الحديث والعمدة في اثبات خلافة اجماع الصحابة ومن بعدهم
الى يومنا هذا كما صرح به المحقق بقوله كما اجمع الصحاب مع الالي فالمراد

بالآلي

83

بالآلي هم الصحابة وبالصحب من بعدهم من القرون ويحتمل ان يريد بالآلي
من اجتمع في سقيفة بني ساعدة وبالصحب الذين كانوا خارجين عنها **قال**
وبعد قد نص ابو بكر الفاروق — وبعده صار شورى بين اركان
اقول قد علم مما نقلنا فيما سبق حقية خلافة عمر وعثمان وعلي
الا ان العمدة في امامة عمر نص ابي بكر باستخلافه فانه دعى في مرضه الذي
توفي منه عثمان بن عفان وامره ان يكتب هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة آخر
عهده من الدنيا واول عهده بالعقبى يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر
استخلفت عمر بن الخطاب فانه احسن السيرة فذلك ظني به والخير اردته
ولا فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون واما العمدة في امامة
عثمان وعلي فهي البيعة كما صرح به المحقق فيما بعد واراد بالاركان عثمان
وعليا وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن وقاص وذلك
ان عمر رضي الله عنه لما استشهد ترك الخلافة شورى فيما بينهم وهم فوضوا
الامر الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بما اختاره فاختار عثمان وبايعه
بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره واقاموا معه الجمع والاعياد
وهذا معنى قوله فسلمت لحكمه منهم لسيرهم فبايعوه كلهم عن اعيان **قال**
وذاك عثمان ثم الغوث حيدرهم — قد بايعوا عليا عقد رضوان
اقول يعني لما استشهد عثمان بن عفان رضي الله عنه وترك الامر مهملا اجتمع

كبار المهاجرين والانصار والتمسوا منه قبول الخلافة فبايعوه باجمعهم
لانه كان احقهم واولاهم بالخلافة قال
لا نص فيه جليا بل قد اجتهدوا لكن معاوية المخطئ لكم وان
اقول يريد انه لم يوجد نص صريح يدل بالتواتر على خلافة علي كما ادعى
الشيعة بل انما يثبت خلافته باجتهاد الصحابة واتفاقهم على انه اولى وافضل
من اهل عصره فلهذا خالفهم معاوية وادى رايه الى قتاله لكنه خطاء فتدبر قال
واذكر اصحاب الرسول قاطبة بالبر والخير واهجر طعن مطاع
اقول لقوله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم
انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام
اكرموا اصحابي فانهم خياركم وقوله عليه السلام الله الله في اصحابي لا تتخذوهم
غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم
ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله
يوشك ان يأخذه واما ما وقع بينهم من المحاربات والمنازعات
فينبغي ان يحمل على محملات صحيحة ولا يطعن بافعالهم ومناسبهم وطعن
فيهم يخاف ان يقع في الكفر ويعد من اهل الاهواء والابتداع فانه
وكلهم بذلوا للدين مهجهم وارواحهم ولكن الشريعة كانوا فيه الكمال
اللهم اجعلنا من الذين سلكوا طريقتهم واتبعوا سيرتهم

وكان الاحاديث الصحيحة المتفق عليه في مناقبهم كما ذكرنا والصحيحة وغيرهما

ولا تجعل

84

ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا انك انت الوهاب
والحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده محمد وعلى
جميع الانبياء وآل كل والصحابة اجمعين
تم الكتاب بعون الله تعالى وتم
والله اعلم بالصواب
واليه المرجع والمآب
م

